# KYRIOS

## VIERTELJAHRESSCHRIFT FÜR KIRCHEN- UND GEISTESGESCHICHTE OSTEUROPAS

HERAUSGEGEBEN VON
HANS KOCH

3. JAHRGANG HEFT 3 1938

OST-EUROPA-VERLAG, KÖNIGSBERG (Pr) / BERLIN W. 35

# Inhaltsverzeichnis.

Jahrgang 1938 / Heft 3



---

Die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift Kyrios kostet im Jahresbezug 18,— RM., das Einzelheft 5,25 RM., für das Ausland 13,50 RM. bzw. 3,95 RM., und ist durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes zu beziehen.

Herausgeber: Professor Dr. Dr. HANS KOCH, Direktor des Osteuropa-Instituts, Breslau 1, Neue Sandstr. 18. — Zuschriften an die Mitarbeiter sind über den Herausgeber zu leiten, an den auch Besprechungsexemplare zu richten sind.

Verlag: Ost-Europa-Verlag, Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Str. 6/8. Fernsprecher: Sammelnummer 34422.

---

# Studien zum Ursprung liturgischer Einzelheiten östlicher Liturgien.

Von

Carl SCHNEIDER, Königsberg (Pr).

## 2. *ΘΥΜΙΑΜΑΤΑ.*[1]

Hatte schon die Studie über den Vorhang gezeigt, daß es unmöglich ist, den reichen liturgischen Besitz der östlichen Liturgien auch an Einzelheiten aus einer Wurzel, sei es nun des griechischen Theaterwesens oder der Synagoge oder einer bestimmten Mysterienreligion abzuleiten, sondern daß vielmehr auch eine scheinbar so geringfügige Einzelheit wie der Vorhang eine ganze Anzahl von Wurzeln hat, die sich alle durcheinanderschlingen, so wird das noch deutlicher, wenn man so relativ wichtige Handlungen wie die verschiedenen Formen des Räucherns ins Auge faßt. Räuchern, Rauchwerk und Räuchergefäße gehören zu den zentralen Akten und Kultgegenständen des östlichen Kultus, und so einfach ihr Wesen und Ursprung auf den ersten flüchtigen Blick erscheinen mag, so komplex ist die Fülle der Probleme, die sich hier von selbst aufwerfen, wenn man nur näher zusieht. Nicht einmal die Geschichte des christlichen Räucherns ist völlig klar, geschweige denn die verwickelte Symbolik, die mit ihm verbunden ist und die ihrerseits wieder die verschiedensten Herkunftsströme vermuten läßt. Es kommt dazu, daß hier historische Kategorien längst nicht ausreichen, sondern daß hier die Religionspsychologie ein gewichtiges Wort mitzureden hat, denn viele Einzelheiten sind hier gar nicht historisch, wohl aber unmittelbar aus seelischen Befunden abzuleiten.

### I.

Wo das Räuchern in den Religionen auftritt, gewährt es meist das Bild einer complexio oppositorum. Schon die Doppelpoligkeit, in der der gleiche Räuchervorgang zum Lob Gottes und zum Vertreiben böser Geister geschieht, ist nicht ohne weiteres zu begreifen. Nun ist aber auch jeder einzelne Pol sehr komplex. Rauch ist der einzige Weg, auf dem Menschen etwas zu den Göttern emporschicken können. Was man in die Luft wirft, kommt wieder herunter. Rauch allein bleibt oben. Deshalb ist im Grunde jedes Opfern ein Räuchern, und *ϑύματα* heißt ja auch Opfer allgemein. Alles Räuchern kann als wirkliches Opfer

[1] Vgl. „Kyrios", I, 1936, S. 57—73.

erlebt werden, und zwar keineswegs nur symbolisch. Man kann sich das nicht massiv genug vorstellen. Wenn beim Offertorium der römischen Messe gebetet wird: „Incensum istud... ascendat ad te, Domine" und der Weihrauch emporsteigt, dann ist das nach der ausdrücklichen offiziellen Auffassung des ausschlaggebenden römischen Liturgikers keineswegs ein Symbol, sondern wirkliches Opfer, eine „Naturoblation", die Gott ebenso real dargebracht wird wie Brot und Wein.[2] Dabei ist der Grad der Sinnlichkeit des Opfers genau der gleiche bei einem Tieropfer wie bei einem verbrannten unblutigen Opfer. Das Opfern von Räucherwerk ist nicht notwendig immer eine höhere, geistigere Stufe des Opferns. Rauch bleibt Rauch — höchstens daß der von Räucherwerk angenehmer riecht als der verbrannter Tiere. Wie man schon im 18. Jahrhundert richtig erkannte, ist das Pfeiferauchen des indianischen Priesters ebenso ein echtes Opfer und die „Friedenspfeife" ebenso ein echter Opferaltar[3] wie das viermalige tägliche Verbrennen von Kopal für den unblutige Opfer liebenden Quetzalcoatl in Mexiko[4] oder wie die „Naturoblation" der Messe in ihren goldenen und silbernen Rauchfässern.

Nach einem allgemeinen religionsgeschichtlichen Gesetz wird das Opfer jedoch zum Gebet spiritualisiert.[5] Erst in diesem Zusammenhang erhält auch das Räuchern symbolische Bedeutung, wobei natürlich eine Reihe von Zwischenformen mehr realistischer oder mehr symbolischer Art denkbar sind. Die römische Kirche faßt die Beräucherung des Altars im allgemeinen nicht exorzistisch, sondern als Gebetssymbolik auf, und zwar als „actus latreuticus indirectus"; Kruzifix und Sakramentsteile werden beräuchert, weil Christus das Gebet vermittelt, die Reliquien, weil die Heiligen die Gebete unterstützen.[6] „Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo", heißt dabei ganz folgerichtig das Räuchergebet. Der alte Zusammenhang von wirklichem Opfer und symbolischem Gebet wird da noch sichtbar, wo man vom „Opfer der Anbetung"[7] spricht. Klassische Stellen wie Ps. 141, 2 haben diese Entwicklung innerhalb des christlichen Raumes stark gefördert.[8] Wie sinnenfällig dabei die Symbolik sein kann, zeigt wiederum die römische Liturgik: „Das rechte Gebet erscheint vor Gott als süßester Duft der Seele, welcher aus dem liebeglühenden Herzen in gerader Richtung und ungehemmt emporsteigt zum Throne der göttlichen Majestät."[9] Hier sind so ziemlich sämtliche sinnliche Momente des Räucherns in Symbolik umgearbeitet.

Gebet ist immer Ausdruck der Verehrung, und darum schließt sich auch die Verehrungssymbolik hier von selbst an das Räuchern an. Später wird zu fragen sein, wie weit hier profane Einflüsse vorliegen; nötig sind sie nicht. Wenn Priester, Tote, Altäre, Reliquien beräuchert werden, so geschieht das auch, „weil und sofern Gott sie an seiner Ehre teilhaben läßt"[10]; die Vertreter des Staates werden beräuchert, weil ihnen als Gottes Dienern besondere Ehre erwiesen werden muß.[11]

---

[2] Vgl. *Thalhofer*, Liturgik, 2. A. 1912, I, S. 395 ff.

[3] *Gray*, Altar, American, in Hastings, Encyclop. of Religion and Ethics (weiterhin abgekürzt: RaE), I, S. 336.

[4] *Mc. Culloch*, Incense. Ebda., VII, S. 205.

[5] Grundlegend *H. Wenschkewitz*, Die Spiritualisierung der Kultbegriffe. Angelos IV, 1932, S. 70—230.

[6] *Thalhofer*, a. a. O.

[7] *Krieg*, Weihrauch, in Kraus, Realenc. d. Christl. Altert., II, S. 973.

[8] *Farbridge*, Symbolism, Semitic. RaE XII, S. 148a.

[9] *Thalhofer*, a. a. O., S. 389.

[10] Ebda., S. 395.

[11] Ebda., S. 399.

Nun aber der andere Pol, die Wirkungen des Räucherns auf die bösen Geister. Auch hier sind mehrere Ströme zu erkennen. Nahe liegt, auch hier zunächst ein wirkliches Opfer an die Dämonen zu sehen, durch das diese befriedigt und gesättigt werden und so von ihrem schädlichen Tun ablassen. Schon im babylonischen Kult werden am Krankenbett den Dämonen Rauchopfer dargebracht, wohl um sie zu sättigen,[12] und wenn in Yukatan ein Mann ein Räuchergefäß nimmt, es außerhalb des Dorfes wegwirft und zurückrennt, ohne sich umzusehen, so ist das die typische Form des Dämonenopfers.[13]

Häufiger begegnet eine andere Erlebniskette. Fast überall in der Religionsgeschichte sind die Dämonen äußerst empfindlich für Gerüche, und zwar wiederum doppelt: entweder, das ist die naivere Auffassung, werden sie durch schlechte Gerüche vertrieben, oder, das ist die reflektiertere, da sie selbst sich nur in schlechten Gerüchen wohl fühlen, durch gute. Das erstere ist der Fall, wenn in Schottland alte Schuhe oder Knoblauch zur Vertreibung von Hexen verbrannt werden oder in Nordindien zur Vertreibung von Augenkrankheitsdämonen eine Mischung von Salz, Senf, Kleie, Pfefferschoten und Augenwimpern verbrannt wird,[14] bis zu einem hohen Grade auch bei den zahlreichen Schwefelräucherungen der Griechen — schon bei Homer ist Schwefel *κακῶν ἄκος* schlechthin.[15] Doch sprechen hier auch andere Einflüsse mit. Das zweite beobachtet man bei dem Benzoeräuchern der Malaien, wobei der gute Geruch den Dämon in einen bereitgehaltenen Käfig treibt,[16] beim Wachsverbrennen der Andamaninsulaner, beim Wachholderräuchern der Indianer, beim Weihrauchverbrennen der Chinesen oder der Marokkaner, die damit den Jinn vertreiben u. ö.[17]

Noch eine dritte Ableitung ist denkbar. Die geräucherten Stoffe gehören der himmlischen Sphäre an, entweder schon dadurch, daß sie rauchförmig sind — das ist die primitivste Stufe —, oder daß sie Gerüche tragen, mit denen man sich den Himmel erfüllt denkt, oder schließlich weil sie durch Segnungen und Weihen vorher zu himmlischen, geweihten Stoffen zubereitet sind. In solchen Fällen flieht dann der Dämon nicht vor dem Geruch selbst, sondern vor der heiligen Sphäre, die der Geruch vertritt. Auch dieser Gedanke ist in der römischen Liturgik sehr verbreitet. Der Weihrauch wird durch Segnung res sacra. Durch die Formel: „Ab illo benedicaris in cuius honore cremaberis" wird damit zugleich exorzistische und Gebetsdeutung des Räucherns verbunden, ein sehr interessanter Vorgang. Nun wirkt der Weihrauch als sacramentale apotropäisch. Eine Ausnahme gibt es, und die ist noch bezeichnender: wenn das sanctissimum allein beräuchert wird, wird der Weihrauch nicht gesegnet, denn Gott braucht nicht exorzisiert zu werden. Hier bleibt dann nur der eine Pol.[18]

In dem allen wird nun aber eine weitere Verwicklung sichtbar. Das Räuchern ist ja eben schon dadurch symbolgeladen, daß

[12] *Ch. de la Saussaye*, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 4. A., 1925, I, S. 574.
[13] *E. Seler*, Central America. RaE III, S. 307.
[14] *Crooke*, Charms and Amulets, Indian. RaE III, S. 445.
[15] *Farnell*, Purification, Greek. RaE X, S. 487.
[16] *C. S. Myers*, Disease and Medicine, Malay Peninsula, RaE IV, S. 729.
[17] Weitere Beispiele bei *Mc Culloch*, a. a. O., S. 201—205. *K. Menges*, SBA 1933, S. 1257.
[18] *Thalhofer*, a. a. O., S. 400 f.

in ihm zwei symbolschaffende Faktoren enthalten sind, das Aufsteigen des Rauches und der Wohlgeruch. Oft ist es ja gar nichts anderes als das Herstellen von Wohlgerüchen. Auch hier führt eine lange Linie von rein Sinnlichem zum völlig Spiritualisierten. Es gibt Belege genug dafür, daß man nur räuchert, um schlechte Gerüche zu vertreiben. Um den Verwesungsgeruch zu beseitigen, verbrennen die Perser Sandelholz in Totenzimmern,[19] ebenso räuchern in solchen Fällen die Ägypter bereits mit religiöser Deutung: Isis überträgt ihren guten Geruch auf den Toten.[20] Sehr häufig wird Weihrauch während der blutigen Opfer verbrannt, um den schlechten Geruch des verbrannten Fleisches zu verhindern.[21] Um den üblen Mundgeruch zu beseitigen, kaut man in Ägypten Weihrauch und Natron, besonders ehe man zum König kommt.[22]

Religiöser ist das Einmünden dieser Linie in den Opfergedanken. Der Mensch liebt Wohlgerüche, also werden sie die Götter auch lieben, darum opfert man Blumen oder Räucherwerk. Es gibt kaum eine Religion, in der dieser Gedanke nicht vorhanden wäre, sei es sinnlich oder symbolisch.

Aber Wohlgeruch ist ja ein Attribut der Götter selbst. *Lohmeyer* hat in seiner wertvollen Akademieabhandlung[23] das gesamte hierhergehörige Material zusammengestellt und gezeigt, wie nicht nur die Götter selbst, sondern auch ihre Wohnsitze, von ihnen berührte oder angehauchte Menschen und Gegenstände duften, wie sie duftende und duftschaffende Speisen essen und Wohlgeruch das Zeichen ihrer Epiphanie ist. Er hat weiter darauf hingewiesen, daß die Brücke von dieser Vorstellung zum Kultus durch den Weihrauch gegeben ist: die Götter duften nach Weihrauch, also sind Götter überall da, wo es nach Weihrauch duftet, und somit vereinigt Weihrauch mit den Göttern.[24] Von hier aus bieten sich unendliche Möglichkeiten zur Deutung des Räuchervorgangs. Wieder benutzt sie die römische Liturgik in reichlichem Maße. Das Räuchern ist Symbol für den Wohlgeruch der guten Werke Christi oder den der Glieder des mystischen Leibes Christi oder den der Christuserkenntnis.[25]

Die im Emporsteigen liegende Symbolik hat einen weiteren Erlebniskreis zur Folge gehabt: im Rauch kann ja auch das Rauchartige des Menschen, also die Seele zu Gott emporsteigen. Wieder variïert dieser Gedanke vom Sinnlich-Realen bis zum Spiritualistisch-Mystischen. In Samoa meint man, daß noch heute die Seele im Rauch des Totenfeuers emporsteigt[26] und vor allem in den Pyramidentexten fährt die Seele auf einer Wolkensäule von geräuchertem

---

[19] *Saussaye*, a. a. O., II, S. 249.

[20] *Mc. Culloch*, a. a. O., S. 203. Über die römischen Scheiterhaufen s. unten.

[21] *Legrand*, Sacrificium, Grèce, in Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités Grecques et Romaines IV, 2, S. 964a: „Il en était brûlé pendant les sacrifices sanglants pour combattre la mauvaise odeur des chairs grillés et des os calcinés.“

[22] *H. Kees*, Ägypten, 1933 S. 183.

[23] *E. Lohmeyer*, Vom göttlichen Wohlgeruch. Sitzungsber. Heidelberger Akademie 1919.

[24] Ebda., S. 19 f.

[25] *Thalhofer*, a. a. O., S. 394.

[26] *Mc. Culloch*, a. a. O., S. 202, Anm. 16.

Weihrauch in den Himmel.[27] So vergotten dann die Räuchermittel, besonders Weihrauch und Myrrhen, vor allem in Ägypten, schlechthin. Schon der ägyptische Wortstamm śntr bedeutet ja zugleich Weihrauch, Räuchern und Vergotten (s. u.).[28] Ein schönes Beispiel dafür ist die Phönixlegende, die nur eine Abwandlung der Vogel-Bennusage ist. „*Τοῦτον δὲ λέγουσι μηχανᾶσθαι τάδε ... ἐξ 'Αραβίης ὁρμώμενον ἐς τὸ ἱρὸν τοῦ Ἡλίου κομίζειν τὸν πατέρα ἐν σμύρνῃ ἐμπλάσσοντα καὶ θάπτειν ἐν τοῦ Ἡλίου τῷ ἱρῷ. κομίζειν δὲ οὕτω. . πρῶτον τῆς σμύρνης ᾠὸν πλάσσειν ὅσον τε δυνατός ἐστι φέρειν, μετὰ δὲ πειρᾶσθαι αὐτὸ φορέοντα, ἐπεὰν δὲ ἀποπειρηθῇ, οὕτω δὴ κοιλήναντα τὸ ᾠὸν τὸν πατέρα ἐς αὐτὸ ἐντιθέναι, σμύρνῃ δὲ ἄλλῃ ἐμπλάσσειν τοῦτο κατ' ὅ τι τοῦ ᾠοῦ ἐκκοιλήνας ἐνέθηκε τὸν πατέρα, ἐσκειμένου δὲ τοῦ πατρὸς γίνεσθαι τὠυτὸ βάρος, ἐμπλάσαντα δὲ κομίζειν μιν ἐπ' Αἰγύπτου ἐς τοῦ Ἡλίου τὸ ἱρόν*", heißt sie in der Herodotschen Form,[29] „senescentem casiae turisque surculis construere nidum, replere odoribus et superemori" bei Plinius:[30]

„... non fruge neque herbis
Sed turis lacrimis et suco vivit amomi.
Haec ubi quinque suae conplevit saecula vitae,
Ilicis in ramis tremulaeque cacumine palmae
Unguibus et puro nidum sibi construit ore...

bei Ovid[31]: ... *γενόμενόν τε ἤδη πρὸς ἀπόλυσιν τοῦ ἀποθανεῖν αὐτό, σηκὸν ἑαυτῷ ποιεῖ ἐκ λιβάνου καὶ σμύρνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀρωμάτων, εἰς ὃν πληρωθέντος τοῦ χρόνου εἰσέρχεται καὶ τελευτᾷ ...* im 1. Clem.[32] Wie auch die Urform der Sage gelautet haben mag, ihr wahrscheinlichster Kern ist, daß der Vogel durch die Verbrennung in dem Weihrauch-Myrrhensarg unsterblich wird. In Heliopolis fährt er mit dem aufsteigenden Altarrauch in die Höhe.

Endlich darf nicht übersehen werden, daß einerseits das Seltsame, Fremde, andererseits das Narkotische der Räucherungen eine große Rolle spielen. „Noch im Mittleren Reich umgab die Fahrten ins Weihrauchland der Hauch des Abenteuers", stellt *Kees* für Ägypten fest,[33] und jedes Kind des sächsischen Erzgebirges weiß, wie unheimlich feierlich ihm zumute war, wenn in der Weihnachtszeit das erste Räucherkerzchen angezündet wurde und dazu die Pyramidenkönige mit Gold, Weihrauch und Myrrhen in ihren seltsamen Gewändern aufgestellt wurden. Dazu kommt, daß die meisten Räucherstoffe Narcotica enthalten, so daß schon rein physiologisch eine berauschende Wirkung von ihnen ausgehen kann. Der höchst komplexe psychologische Befund, der Raucheidetik, Wärmegefühle, olfaktorische Erlebnisse verschiedenster Art — es ist ja möglich, daß zu-

---

[27] *Blackman*, Purification. Egypt. RaE X, S. 479a, Anm. 8. Dort sind die einzelnen Texte aufgeführt.

[28] Nach einem Hinweis von *Joh. Leipoldt.* ntr = Gott, í Kausativpräfix. Vgl. *Erman-Grapow*, Ägypt. Handwörterbuch, 1921, S. 165.

[29] 2, 73.

[30] Hist. nat. X, 2, 4.

[31] Metam. 15, 393—397.

[32] 1. Clem. 25, 2.

[33] A. a. O., S. 124.

gleich alle sechs Ecken der psychologischen Geruchspyramide:[34] harzig, brenzlig, würzig, fruchtig, faulig und blumig beim Räuchern erlebt werden — zeigt, daß umwälzende psychophysische Vorgänge durch das Räuchern ausgelöst werden können. Halluzinationen und Ohnmachtserscheinungen kommen ja häufig beim Räuchern vor.

Alle diese vielfachen religionspsychologischen und -geschichtlichen Ströme münden nun in zwei ruhige Hauptströme ein, in den einer intellektualisierten Symbolik und Allegorese und in den einer kultischen oder sogar technischen Praktik. Das läßt sich an einigen ganz wahllosen Beispielen illustrieren. Die Allegorese des Räucherns hat viele seltsame, aber auch schöne Blüten hervorgebracht. Beim alten Bengel bedeuten Weihrauch und Myrrhen, daß einst auch das Pflanzenreich Christus gehören wird;[35] das Vorantragen des Rauchfasses vor dem Evangelium bedeutet in der römischen Kirche, daß der Geruch guter Werke der Predigt vorangehen muß,[36] oder das Rauchfaß bedeutet das Fleisch Christi, das Feuer darin seine Liebesglut, der Rauch seine Gebete und Taten und vieles mehr.[37] Aber auch Plutarch allegorisiert das Kyphi (s. u.) durch mathematische und physikalische Allegorien.[38]

Das Magisch-Technisch-Kultische tritt wieder in einer Unzahl von Formen auf. Der Islam räuchert in seinen offiziellen Gottesdiensten nicht, hat aber dafür eine raffinierte Gebetstechnik (Da'wah) mit Hilfe von Weihrauch, Benzoe, Storax, Koriandersaat und Aloe.[39] Auf Grund von Analogievorstellungen benutzt der Indianer das Rauchen als Regenzauber, die Malaien benutzen die Form des aufsteigenden Rauches zum Orakeln[40] oder die Sakai schwingen ihr Räucherwerk siebenmal über ihren Kranken als rein mechanischen Gesundungszauber.[41]

Man darf nun die ganze Komplexheit des Problems nicht aus dem Auge verlieren, wenn man sich dem christlichen Räuchern zuwendet. Nirgends ist Schematisieren gefährlicher als in der Religionsgeschichte. Auch solche auf den ersten Blick bestechende Formeln wie die von *Pfister*,[42] die Opfervorstellung beim Räuchern sei griechisch, die kathartisch-apotropäische orientalisch, „beide vereint finden wir in den Räucherungen der christlichen Religion", sind zu einfach und mechanisch und werden der Mannigfaltigkeit des Stoffes und der Erlebnisse nicht gerecht.

---

[34] *Zwaardemaker*, Der Geruch. In Ergebnisse der Physiologie, I, 1902. *Ders.*, Die Physiologie des Geruchs, 1895. *H. Hennig*, Der Geruch. Z. Psych., Bd. 73, S. 161—257; 74, S. 305—434; 75, S. 177—230; 76, S. 1—127.

[35] Gnomon zu Mth. 2, 11 unter Berufung auf Hagg. 2, 8.

[36] *Thalhofer*, a. a. O., S. 400.

[37] Gut zusammengestellt bereits von *Durant*, De ritibus ecclesiae catholicae, Rom 1591, S. 58—62. Von hier schöpfen alle neueren katholischen Liturgiker.

[38] De Iside et Osiride 80.

[39] *Mc. Culloch*, a. a. O.

[40] *Skeat*, Malay Peninsula, RaE VIII, S. 363.

[41] *Mc. Culloch.*, a. a. O.

[42] Art. Rauchopfer in *Pauly-Wissowa*, Realenz. d. kl. Altert., II, 1, 1920, S. 286.

## II. Der patristische Befund.

Die Formen des Räucherns in den östlichen Kirchen muß man zunächst wieder am patristischen Befund prüfen. Es ist bekannt, daß im eigentlichen Gottesdienst kaum vor dem 4. Jahrhundert geräuchert worden ist, allerdings darf man Ausnahmen und Sonderfälle aus früherer Zeit nicht a limine abweisen; es wäre doch immerhin seltsam, wenn gerade dieser wichtige Bestandteil der Mysterienkulte erst so spät in das Christentum eingedrungen wäre, zumal da man für das Räuchern gute biblische Begründungen hätte geben können. Weil die apostolischen Konstitutionen das Räuchern als liturgischen Akt nicht kennen, darf man trotzdem nicht allzu schnell von ihnen aus auf das ganze, noch sehr labile Werden des christlichen Gottesdienstes schließen. Zum mindesten verfängt der oft herangezogene Grund, man habe nicht geräuchert, weil in heidnischen Gottesdiensten geräuchert wurde, selbstverständlich nicht;[43] man hat andere, viel seltsamere Dinge vor dem 4. Jahrhundert übernommen. Dagegen ist die Tatsache der thurificati, besonders in der decischen Verfolgung, sicher ein starkes Hemmnis der allgemeinen Einführung des Räucherns gewesen.[44]

Abgesehen vom Neuen Testament, das später besonders zu behandeln ist, finden wir in den frühesten Schichten zum mindesten keine Abneigung gegen Räuchern und Rauchwerk. Der erste Clemensbrief tradiert unbedenklich alle Einzelheiten der Phönixgeschichte und gerade in seiner Fassung schimmert der Gedanke an die lebenschaffende Macht von Weihrauch und Myrrhen klar durch. Allerdings schweigen die Ignatianen vom Räuchern, obwohl sie Salbenduft als Bild der Unverweslichkeit[45] und die Geruchsverschiedenheiten als Gerichtsbild[46] benutzen und auch die Geschichte der Magier schätzen.[47] Vielleicht denkt Polykarp bei dem seltsamen Bild von den Witwen als *θυσιαστήριον θεοῦ*[48] an den aufsteigenden Rauch des Räucherwerkes, aber sicher ist das nur ein Bild. Fraglich ist nur, wie die antikultische Haltung des Barnabasbriefs im einzelnen zu verstehen ist. Die auf Grund von Jes. 1, 11—13 und Ps. 51, 18 f. geschriebenen scharfen Ausfälle gegen jedes menschliche Opfer nennen ja in den Zitaten auch das Räuchern und spiritualisieren,[49] zeigen also immerhin Wege einer möglichen Rezeption der Sitte. Auch Hermas schwebt wohl das Bild vom Rauchopfer vor, wenn er vom Gebet des Traurigen sagt: *Οὐκ ἔχει δύναμιν τοῦ ἀναβῆναι ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τοῦ θεοῦ.*[50] Denn wenn sich Traurigkeit mit dem Gebet vereinigt, wird dies zu schwer und kann nicht emporsteigen. In den

---

[43] So z. B. *Thalhofer*, a. a. O., S. 391; *Kirsch*, Kirchengeschichte, I, 1930, S. 525.

[44] Immerhin hat man sich, wie die Libelli beweisen, in Ägypten meist nicht mit dem Räuchern begnügt: *ἔθυσα καὶ ἔσπεισα καὶ τῶν ἱερείων ἐγευσάμην* heißt hier die typische Formel, vgl. *A. Bludau*, Die ägyptischen Libelli und die Christenverfolgung des Kaisers Decius, 1931. Aber vgl. auch *Commodian*, Carm. Apol. 875: Praecipiunt quoque simulacris tura ponenda (CSL 15, S. 171).

[45] Ign. Ephes. 17, 1.

[46] Magn. 10, 2.

[47] Ephes. 19, 2.

[48] Polyk. Philipp. 4, 3.

[49] Barn. 2, 4—10.

[50] Hermas Mand. X, 3, 2 f.

zum großen Teil sicher psychologisch echten Erlebnissen der Petrusapokalypse aber ist so viel von religiösen Geruchserlebnissen die Rede,[51] daß man auch von hier aus verstehen könnte, wie bei dem kultischen Ausbau der Gottesdienste der Versuch nahe lag, Geruchserlebnisse kultisch zu verwenden.

Eine frühe Kampfansage gegen das Räuchern von Weihrauch enthalten einige allerdings schwer zu datierende Verse der christlichen Sibyllinen: *θύσεις δ' ἀθανάτῳ θεῷ μεγάλῳ ἀγερώχῳ οὐ χόνδρον τήξας λιβάνου πυρί . . .*[52] Oder: *καὶ ὡς ἐμὰς τιμὰς τάδε χρήσιμα πάντα δοκοῦσιν θοίνῃ κνισσοῦντες, ὡς τοῖς ἰδίοις νεκύεσσιν. σάρκας γὰρ καίουσι καὶ ὀστέα μυελόεντα θύοντες βωμοῖς καὶ δαίμοσιν αἷμα χέουσιν*[53] Oder: *οὔποτε πρὸς νηῶν ἀδύτοις ἐώμεσθα πελάζειν, οὐ ξοάνοις σπένδειν, οὐδ' εὐχωλῇσι γεραίρειν, οὐδ' ὀδμαῖς ἀνθῶν πολυτερπέσιν οὐδὲ μὲν αὐγαῖς λαμπτήρων, ἀτὰρ οὐδ' ἄρα τοὺς ἀναθήμασι κοσμεῖν, οὐ λιβάνου ἀτμοῖσιν ἀνιεῖσιν φλόγα βωμόν*[54]. In allen Fällen handelt es sich um Polemik gegen heidnische Kulte und noch nicht um Abwehr etwa schon eingedrungener kultischer Sitten in christliche Kreise. Immerhin konnten solche Sätze das Eindringen des Räucherns in den christlichen Gottesdienst sehr erschweren.

In den Paulusakten sehen wir die apotropäische Linie auftauchen. Als Thekla zum Tierkampf geführt wird, werfen Frauen Narde, Kassia und Amomon, wichtige Bestandteile der Räucherwerkrezepte, in die Arena, davon werden die wilden Tiere betäubt und können Thekla nichts antun.[55] Die geruchsfreudigen[56] Thomasakten kennen aber das Räuchern nicht, obgleich sie vieles aus dem Kultus mitteilen; an der Ostgrenze des Christentums hat man hiernach im 3. Jahrhundert wohl noch nicht im Gottesdienst geräuchert.

Die Kämpfe der älteren Apologeten gegen das Opfer überhaupt mögen das Eindringen des Räucherns erschwert haben. „Gott ist bedürfnislos" — diesen Satz stellt schon Aristeides[57] jedem Opfer und opferähnlichen Vorgang entgegen, und aus demselben Grunde polemisiert Justin sogar sehr energisch gegen das Räuchern im einzelnen: *ἄθεοι μὲν οὖν ὡς οὐκ ἐσμέν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι, ἀνενδεῆ αἱμάτων καὶ σπονδῶν καὶ θυμιαμάτων, ὡς ἐδιδάχθημεν*[58]. Ja, das Räucherwerk ist sogar eine Erfindung der gefallenen Engel, denn diese wollen sich die Menschen unterwerfen mit Hilfe von Zauberbüchern, Opfern, *θυμιάματα* und Spenden *ὧν ἐνδεεῖς γεγόνασι μετὰ τὸ πάθεσιν ἐπιθυμιῶν δουλωθῆναι*[59]. Hiernach ist also das Räuchern ein Versuch des Menschen, die durch seine Begierden

---

[51] Frg. Akhmim 15 f., 26.
[52] Sib. VII, 76 f.
[53] Ebda. VIII, 383—386.
[54] Ebda. VIII, 487—491.
[55] Act. Pauli et Theclae ed Lipsius 35.
[56] Act. Thom. ed Bonnet 5 f.; 55; 57; 115.
[57] Apol. XIII, 4 (ed. Geffcken).
[58] Apol. I, 13 (MSG VI, S. 345).
[59] Apol. II, 5 (MSG VI, S. 452). Vgl. *Atchley*, A history of the use of incense, 1909, S. 81 A. 8.

hervorgerufene Schuld zu sühnen, der aber sinnlos ist, da er nicht Gott, sondern nur den gefallenen Engeln zugute kommt. Die alte paulinische Linie, daß die Götzen eigentlich wirkliche Dämonen sind, schaut hier durch. Allerdings zitiert Justin auch dreimal Mal. 1, 10—12, eine Stelle, die später als Schriftgrund für das christliche Räuchern gilt, aber er spiritualisiert sie: das Räuchern steht als Bild für die Eucharistie[60] oder das Gebet[61] oder die innere Erneuerung[62] und wird dabei nicht vom Opfer überhaupt unterschieden, verliert also seinen spezifischen Charakter. Tatian sieht im Weihrauch ein Mittel zu widergöttlicher Ekstase; von Orakeln erzählt er: *Διὰ λιβάνων ἔκφρων γίνεται, καὶ σὺ τὴν τοιαύτην μαντεύεσθαι λέγεις*[63], und auch ihm sind alle solche Mittel nur Hilfskräfte der Dämonen, die den Menschen von Gott weg zum Stofflichen hin ablenken wollen.[64] Am ausführlichsten äußert sich Athenagoras:[65] Gott fordert weder den süßen Geruch von Blumen noch von Weihrauch, er braucht keine *θυμιάματα,* da er selbst der höchste Wohlgeruch ist: *Ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργὸς καὶ πατὴρ οὐ δεῖται αἵματος οὐδὲ κνίσσης οὐδὲ τῆς ἀπὸ τῶν ἀνθῶν καὶ θυμιαμάτων εὐωδίας, αὐτὸς ὢν ἡ τελεία εὐωδία . . .* Dabei entkräftet er die aus Platon zitierten Verse Hom. Il. 9, 499—501 durch Forderung der *λογικὴ λατρεία.* Irenäus kennt wohl den göttlichen Wohlgeruch, der über allen Dingen ist[66] ähnlich wie Athenagoras, spiritualisiert aber auch noch alle Kult- und Opfermittel. Weil Gott jeden guten Duft in sich selbst enthält, braucht er das alttestamentliche Räuchern nicht, sondern aller Kult ist ja nur Typos, der den Menschen vom Zeitlichen zum Ewigen, vom Fleischlichen zum Geistigen, vom Irdischen zum Himmlischen weisen soll. Aber vielleicht unter dem Einfluß der Gnosis bleibt Irenäus hier nicht stehen, sondern zeigt schon deutlich Ansätze, die nur ausgewertet zu werden brauchten. Aus der Apokalypse nimmt er die Deutung der Rauchopfer als Gebet wieder auf[67]; aus Apk. 11, 19 nimmt er die Berechtigung des christlichen Opfers,[68] immer wieder betont er bei der Spiritualisierung alttestamentlicher Opferworte, daß Gott keineswegs Opfer ablehnt[69], und vor allem: er weist darauf hin, daß die Eucharistie auch das Opfer eines Stückes der Schöpfung sei.[70] Damit ließ sich dann bei seinen Nachfolgern auch ein Weihrauchopfer rechtfertigen.

Als sicher aber kann man wohl, im Gegensatz zu der weit verbreiteten Meinung, daß erst das vierte Jahrhundert das Räuchern in den Kult eingeführt habe, behaupten, daß zuerst die Gnostiker unbedenklichen und gottesdienstlichen Gebrauch vom Räucherwerk machten. Aus einer leider sehr kurzen, wenig beachteten Stelle bei Irenäus geht mit Deutlichkeit hervor, daß die von ihm bekämpfte Gnosis ein Räucherwerk benutzte, das auf

---

[60] Dial. cum Tryph. 41.
[61] Ebda. 117.
[62] Ebda. 28.
[63] Apol. 19.
[64] Ebda. 17 ff.
[65] Legat. 13 (ed. Geffcken).
[66] *Lohmeyer,* a. a. O., S. 38. Vgl. adv. Haer. IV, 14, 3.
[67] IV, 17, 6.
[68] IV, 18, 6.
[69] IV, 17.
[70] IV, 18.

Grund eigener Rezepte, die nicht mit den alttestamentlichen übereinstimmten, hergestellt war — man wird wohl an Einfluß des Kyphi zu denken haben — und an das sie Zahlenspekulationen knüpften — ebenso wie es Plutarch mit dem Kyphi tut.[71] Wie in vielem anderen ist auch hier die Gnosis Lehrmeisterin der Kirche gewesen. Das bestätigt nun auch Hippolyt an einer Reihe von Stellen. Bei den Sethianern ist das Pneuma wie eine *ὀσμὴ θυμιάματος*[72] von einem unfaßbar feinen, unaussprechlich starken und alles durchdringenden Wohlgeruch,[73] der sich wie der Geruch von brennendem Räucherwerk verbreitet. Auch der von oben kommende Logos und der Funke des Pneuma vermischt sich mit den dunklen Wassern der Materie in der Tiefe wie *ἐκ πολλῶν καταμεμιγμένων ἐπὶ τοῦ πυρὸς θυμιαμάτων.*[74] Dabei wird sogar ein Teil eines Rezeptes angegeben, das die wichtigsten Bestandteile fast aller Räucherwerkrezepte enthält: *οἱονεὶ στύρακα καὶ σμύρναν καὶ λίβανον ἢ εἴ τι ἄλλο εἴη μεμιγμένον.* Der Sethianer soll fähig sein, die einzelnen Bestandteile zu analysieren, und zwar aus dem Gesamtgeruch heraus. Leider wissen wir über die gnostischen Liturgien zu wenig um sagen zu können, an welchen Stellen und in welchem Maße geräuchert wurde.

Zunächst blieb das Räuchern allerdings wohl auf die Gnosis beschränkt. Dazu mochte u. a. der starke Spiritualismus der Alexandriner beitragen. Clemens Alex. wendet sich in scharfer Polemik nicht nur gegen den Geruchsluxus überhaupt, sondern gegen das Räuchern im besonderen und spiritualisiert statt dessen in der alten Weise: *εἰ γοῦν τῆς εὐωδίας τὸ θυμίαμα τὸν μέγαν ἀρχιερέα, τὸν κύριον, ἀναφέρειν λέγοιεν τῷ θεῷ, μὴ θυσίαν ταύτην καὶ εὐωδίαν θυμιάματος νοούντων, ἀλλὰ γὰρ τὸ τῆς ἀγάπης δεκτὸν ἀναφέρειν τὸν κύριον, τὴν πνευματικὴν εὐωδίαν εἰς τὸ θυσιαστήριον παραδεχέσθων*[75]. Oder: *ἔστι γοῦν τὸ παρ' ἡμῖν θυσιαστήριον ἐνταῦθα τὸ ἐπίγειον τὸ ἄθροισμα τῶν ταῖς εὐχαῖς ἀνακειμένων, μίαν ὥσπερ ἔχον φωνὴν τὴν κοινὴν καὶ μίαν γνώμην.*[76] Oder: *τί θυμιάσω τῷ κυρίῳ; ὀσμή, φησίν, εὐωδίας τῷ θεῷ καρδία δοξάζουσα τὸν πεπλακότα αὐτήν.. Ταῦτα στέφη καὶ θυσίαι καὶ ἀρώματα καὶ ἄνθη τοῦ θεοῦ.*[77] Neu ist aber eine andere Symbolik: der Räucheraltar im Tempel, der mitten zwischen den beiden Vorhängen steht, ist das Symbol der Erde, die im Mittelpunkt des Weltalls liegt.[78] Man brauchte nur diese Symbolik weiter zu verfolgen und in den Kult zu übersetzen, dann erhielt das Räuchern eine geradezu zentrale Bedeutung. Auch Origenes stellt zwar fest

[71] Adv. Haer. II, 24, 3, vgl. auch I, 21, 3.
[72] Refut. (ed. Wendland), V, 19, 3.
[73] Ebda. X, 11, 2.
[74] Ebda. V, 21, 2 f.
[75] Paed. (ed. Stählin), II, 8, 67, 1.
[76] Strom. VII, 6, 31, 8.
[77] Paed. III, 12, 90, 4.
[78] Strom. V, 6, 33, 1; 34, 8; 35, 3.

*Οὐδεμία σύγκρισίς ἔστιν οὔτε τῶν παρ' ἡμῖν ἀγαλμάτων πρὸς τὰ ἀγάλματα τῶν ἐθνῶν οὔτε τῶν παρ' ἡμῖν βωμῶν καὶ τῶν παρ' αὐτοῖς, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, θυμιαμάτων πρὸς τοὺς ἐκείνων βωμοὺς καὶ τὰς παρ' αὐτοῖς κνίσσας καὶ αἵματα*[79] und verweist auf Apok. 5, 8;[80] den Weihrauch der Schaubrote (Lev. 24, 7) spiritualisiert er zu reinen Gebeten, denn Gott will keinen arabischen Weihrauch, sondern ein Gebet aus reinem Herzen und gutem Gewissen.[81] Gelegentlich ist das Räuchern Bild ethischen Wohlverhaltens,[82] aber der Weihrauch kann auch schlechthin Speise der Dämonen heißen, wenn er dem Christen Anlaß zur Verleugnung und zum Ausweichen vor dem Martyrium wird.[83] Origenes hat vielleicht überhaupt die Gefahr dieses als Adiaphoron von vielen angesehenen Räucherns am lebendigsten gespürt. Aber doch hat auch er ein neues Stück zur Räuchersymbolik hinzugetragen: der e i n e Räucheraltar des Alten Testamentes ist Sinnbild für den e i n e n Gott.[84]

Im Westen bekämpft T e r t u l l i a n das Räuchern so scharf, daß man daraus vielleicht schließen kann, daß er es schon als eine Gefahr auch innerhalb der Kirche kennt. Zwar räuchert er selbst zu profanen Zwecken: „Si me odor alicuius loci offenderit, Arabiae aliquid incendo; sed non eodem ritu nec eodem habitu nec eodem apparatu quo agitur apud idola.“[85] Wer aber religiös räuchert, bereitet den Dämonen, den eigentlichen Urhebern des Götzendienstes, Speise, und schon der Beruf des Weihrauchhändlers kann Götzendienst sein,[86] darum darf der Christ nur Gebete opfern und „non grana thuris unius assis Arabicae arboris lacrimas“.[87]

Aber Tertullian kennt auch sonst christliches Räuchern, und zwar an den Gräbern. „Thura plane non emimus; si Arabiae queruntur, sciant Sabaei pluris et carioris suas merces christianis sepeliendis profligari, quam diis fumigandis“[88]; Weihrauch, der sonst zum Götzenopfer gehört, kann auch als Medizin dienen oder aber uns Christen ad solacia sepulturae.[89] An dem doch so leicht mißdeutbaren Räucherluxus bei Toten nimmt also bereits Tertullian keinen Anstoß mehr; die Sitte muß schon tief eingewurzelt sein. Hier haben wir neben der Gnosis e i n e a n d e r e w i c h t i g e W u r z e l des christlichen Räucherns.

Aber wo ist diese Sitte entstanden? Gewöhnlich nimmt man dafür Syrien in Anspruch, doch fehlen hier alle älteren Zusammenhänge. I m G e g e n t e i l v e r w e i s t a u c h d i e ä l t e s t e c h r i s t l i c h e Ü b e r l i e f e r u n g a u f a f r i k a n i s c h e n, u n d z w a r n a t ü r l i c h ä g y p t i s c h e n U r s p r u n g. Außer Tertullian ist hier die Beschreibung des Begräbnisses des P e t r u s v o n A l e x a n d r i e n (November 311) ein gewichtiges Zeugnis: „Tum victricia signa palmas gerentes, flammantibus cereis, concrepantibus hymnis, flagrantibusque thymiamatibus, coelestis victoriae triumphum celebrantes, deposuerunt sanctas reliquias, et sepelie-

[79] C. Cels. (ed. Koetschau), VIII, 20.
[80] Ebda. VIII, 17.
[81] Hom. in Lev. (ed. Baehrens) XIII, 5.
[82] Hom. in 1. Judicum III, 2.
[83] Exhort. ad Mart. (ed. Koetschau), 45.
[84] C. Cels. V, 44.
[85] De cor. mil. 10.
[86] Apol. 22; De idol. 11.
[87] Apol. 30; vgl. auch Adv. Jud. 5.
[88] Apol. 42.
[89] De idol. 11; De resur. carn. 27.

runt eas in coemeterio.“ Auch wenn dieser Bericht der Acta sincera[90] jünger ist, so weist er doch wohl alte Spuren auf. Nach Syrien kann die Sitte sehr wohl von Alexandrien aus gekommen sein. Aber in Ägypten ist sie beheimatet, denn hier ist sie ja nichts anderes als das alte ägyptische Räuchern am Serdabschlitz des Grabes, das zu den wichtigsten ägyptischen Totenbräuchen gehört und von dem noch zu reden sein wird. Vielleicht wird das sogar indirekt durch Minucius Felix bestätigt. Wie auch die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen ihm und Tertullians Apologeticus liegen mögen, Minucius Felix weiß an den entsprechenden Stellen nichts von einem Räuchern bei Toten, sondern nur von einer Salbung,[91] aber er rechnet eben mit römischen und nicht mit ägyptischen Sitten.

Auch Arnobius steht noch in heftigstem Kampf gegen das Räuchern. Eine ganze Reihe zum Teil überraschender Argumentationen bringt er vor: 1. Es ist Torheit, die Bedürfnisse der Menschen auf die Gottheit zu übertragen.[92] Woher weiß der Mensch, daß die Gottheit Weihrauch liebt?[93] Wer weiß, ob sie nicht darüber lacht oder unwillig ist.[94] 2. Weihrauch ist das Opfer des Armen. Wenn die Götter aber Opfer belohnen, dann müßten ihnen ja große Tieropfer viel angenehmer sein. Aber so über die Götter zu denken, ist überhaupt unwürdig, denn dem Armen würde dann gar nicht geholfen.[95] 3. Besonders interessant ist das Führen des Altersbeweises. Räuchern ist jung. In den heroischen Zeiten ist Weihrauch nicht bekannt. Eine Menge historisches Material wird aufgeboten, um das nachzuweisen. Die ältesten römischen Könige benutzten Weihrauch nicht, weder Romulus noch Numa. Was aber die Alten nicht brauchten, brauchen wir auch nicht.[96] 4. Weihrauch ist nichts Besonderes, sondern nur ein Baumharz. Man könnte doch statt dessen jedes beliebige Harz, auch das der gewöhnlichen Fichten, verbrennen.[97] 5. Haben denn die Götter Nasen? Dann sind sie ja sterblich, denn alles, was atmet, ist sterblich. Sind aber die Götter unsterblich und unkörperlich, dann können auch 1000 Pfund besten Weihrauchs bei ihnen nichts ausrichten.[98] Laktanz ist unter Berufung auf Platon, Seneca und Hermes Trismegistos ebenfalls überzeugt, daß Gott das Räuchern nicht will. Wie kann man dem Unsterblichen, Unverweslichen etwas Sterbliches, Vergehendes darbringen? Das ist ja geradezu gottlos.[99] Gott hat kein Verlangen nach irdischen Dingen. Dazu kommt bei ihm eine ethische Note: Was soll Weihrauch, wenn

---

[90] MSG 18, S. 465; vgl. *Fehrenbach*, Encens, in *Cabrol-Leclercq*, Dict. d’Archéol. Chrétienne V, 1, S. 9.

[91] Octavius (CSEL 2), 12, 6; 38, 3.

[92] Adv. Gent. 6, 3 (CSEL 4).

[93] Ebda. 7, 26.

[94] Ebda. 6, 1.

[95] Ebda. 7, 12.

[96] Ebda. 7, 26.

[97] Ebda. 7, 27.

[98] Ebda. 7, 28.

[99] Div. inst. (CSEL 19), XIX, 6, 25.

die Gesinnung des Opfernden nicht anständig ist. Denn Gott verlangt nur nach Gerechtigkeit.[100] Die Menschen räuchern ja oft nur, um ihre Schandtaten zu verhüllen. Sie bringen ihre Wohlgerüche dar „non ex aliqua divinitatis ratione, quam nesciunt, sed ex suis cupiditatibus iudicant nec intellegunt terrenis opibus Deum non indigere".[101] Je weiter man nach Norden und Westen kommt, um so weniger wird das Räuchern überhaupt ein Problem; trotz mancher Gelegenheit, darüber zu schreiben, spielt es z. B. in Victorin von Pettaus Apokalypsenkommentar nicht einmal in der Symbolik eine größere Rolle, die Steiermärker haben sich eben darunter nichts vorstellen können.[102]

Wenn im 4. Jahrhundert das Räuchern in der Kirche immer mehr Fuß faßt, so wird das gewöhnlich mit dem Erlöschen der Verfolgungen in Zusammenhang gebracht. Aber das genügt allein nicht, sondern es sind auch hier viel Kräfte am Werk gewesen. Auch hier ist ein äußerer Einfluß bisher noch gar nicht beachtet worden. Was im 2. und 3. Jahrhundert die Gnosis war, war im 4. der Manichäismus. Die neu entdeckten Texte werden uns vielleicht in nächster Zeit die Möglichkeit geben, die Einflüsse Manis auf Kirche und Theologie etwas genauer zu sehen; für das Räuchern sind sie mehr als wahrscheinlich. „Von sieben wohlriechenden Opferfeuern bringt zu mir, zum Feuer, die reinigenden Zutaten; reines Brennholz bringt herbei und zarten und duftenden Weihrauch, zündet mich an mit Kenntnis",[103] heißt eine liturgische Formel, die den Wert des Räucherns klar erkennen läßt. Wie könnte es bei einer Religion, die auf Duft und Feuer ein so großes Gewicht legt, auch anders sein. Daß von hier aus auf die christliche „Volksreligion" leicht Einflüsse ausgingen, ist besonders im Osten oder da, wo durch die ägyptischen Vergottungsvorstellungen beim Totenräuchern schon ein Grund gelegt war, sehr naheliegend.

Immerhin sind die Väter des 4. Jahrhunderts noch zwiespältig. Am Hofe Konstantins ist viel geräuchert worden, und erst 355 wagt Hosius von Corduba dagegen in einer verhältnismäßig recht milden Form zu protestieren: *οὔτε τοίνυν ἡμῖν ἄρχειν ἐπὶ τῆς γῆς ἔξεστιν, οὔτε σὺ τοῦ θυμιᾶν ἐξουσίαν ἔχεις.*[104] Die Stelle, die sicher eine Anspielung an 2. Chron. 26, 16 ff. enthält, ist im übrigen sehr problematisch. Verbietet Hosius das Räuchern überhaupt? Oder, was wahrscheinlicher erscheint, will er es nur dem Klerus vorbehalten wissen? Oder spricht er überhaupt nur bildlich — diese Auslegung erlaubt der Kontext auch — und verbietet nur die Einmischung Konstantins in die kirchlichen Dinge? Sicher ist nur eins, daß das Räuchern bei Christen bereits möglich war. Philostorgius bestätigt ja sogar, daß Christen vor den Bildern Konstantins räucherten.[105]

[100] Epit. div. inst. 53 (58).
[101] Div. inst. VI, 1, 6.
[102] CSEL 49 zu Apok. 5, 8; 6, 9; 8, 3.
[103] *Andreas-Henning*, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan, II, SBA 1933, S. 320.
[104] Athanas. Hist. Ar. 44 (MSG 25, S. 745 f.).
[105] HE (ed. Bidez), 2, 17.

Bei Athanasius wird man nicht viel erwarten dürfen, da er eine große Abneigung gegen den Geruchssinn hat, der den Menschen zur Unzucht verführt.[106] Höchstens daß seine Bezeichnung der arianischen Irrlehre als übelriechend die spätere Symbolisierung des Weihrauchs als Duft der reinen Lehre vorbereitet haben kann.[107] Ähnlich schreibt Makarius wiederholt vom üblen Geruch schlechter Gedanken,[108] aber das Räuchern hat zum mindesten keine Bedeutung für ihn; im atlichen. Rauchwerk sieht er wohl einen Typus für den Kultus des neuen Menschen, aber er denkt dabei nur an spiritualisierte Symbolik.[109] Endlich hat sich Cyrill von Alexandrien wieder sehr eingehend mit dem Räuchern befaßt. Bei ihm taucht die altägyptische Vorstellung von der Vergottungskraft wieder auf: Myrrhe bedeutet mit Christus begraben werden, Weihrauch aber *ὅτε συναναστὰς αὐτῷ κεκοινώνηκε τῆς θεότητος αὐτοῦ.* Damit verbindet sich aber gleich eine zweite Symbolik: *καὶ οὐ μόνοις τούτοις ἡ ἐκκλησιαστικὴ τεθυμίασται ψυχή, ἀλλὰ καὶ ποικίλοις γνώσεως θεωρήμασιν. Ὁ γὰρ ἄκρως διαιρῶν καὶ μέχρι τοῦ τυχόντος λεπτῶς ἐρευνῶν τὰ πράγματα, λέγοιτ᾽ ἂν μυρεψός πως εἶναι, λεπτύνων καὶ εἰς κόνιν ἄγων πάντα τὰ τῆς εὐωδίας λόγια.* Dieser rationalistische Zug überrascht nicht, wenn man weiß, daß zu den altägyptischen Räucherrezepten (s. u.) immer die Anweisung gehört, die Bestandteile des Räucherwerkes möglichst fein zu zerkleinern. Endlich schließt sich die dritte Bedeutung an: Weihrauch bedeutet die, welche *κατὰ πνεῦμα* wandeln: *λέγοι δ᾽ ἄν τις καὶ ὡς ἡ ἁγία καὶ ἐκκλησιαστικὴ ψυχὴ ... ἀναβαίνει ἀπὸ τῆς ἐρήμου· καταλιβοῦσα μὲν δόγματα καὶ λόγους καὶ πράξεις, τὰ ἔρημα θεοῦ, ἀναβαίνουσα ἐπὶ τὰ τοῦ θεοῦ.* Auch hier verrät Cyrill eine spezielle Kenntnis: er weiß, daß bestimmte Räuchermittel aus der Wüste stammen.[110] An einer anderen Stelle findet sich eine andere, sehr feine Symbolik, die allerdings kurz durchgeführt ist. Wie die Träne des arabischen Baumes, der Weihrauch, durch Räuchern zu einem göttlichen Duft wird, so wird Gott die Tränen von jedem menschlichen Angesicht abwischen.[111] Auch für Christus ist der Weihrauch Symbol, und zwar sowohl für seine Allgegenwart in seiner Gemeinde: *ὅλην ἐμπίπλησι τὴν ἁγίαν σκηνήν, τουτέστι τὴν ἐκκλησίαν, τῆς νοητῆς εὐοσμίας*[112] wie für sein Sühneopfer[113] wie für seine Gemeinde, denn eine Synthese von Wohlgerüchen ist die Gemeinde der Heiligen, die die Christuserkenntnis wie einen Wohlgeruch ausströmt, wie für seine zwei Naturen, denn auch Christus ist eine *σύνθεσις* aus Gott und Mensch.[114] Aber dieser

---

[106] Contra gent. 5 (MSG 25, S. 12).
[107] Orat. contra Arianos 1, 1 (MSG 26, S. 13).
[108] Hom. pneum. 1, 5; 15, 33; 30, 8.
[109] Ebda. 47, 16.
[110] Frgm. in Cant. zu Cant. 3, 6 (MSG 69, S. 1285 f.).
[111] Glaph. in Lev. (MSG 69, S. 541 ff.).
[112] Ebda., S. 585.
[113] Ebda., S .544.
[114] De adoratione 9 (MSG 68, S. 644 f.).

alexandrinische Spiritualismus verbot eine massive Verwendung von Räucherwerk, darum finden wir ganz folgerichtig die Forderung: *οὐκοῦν εἰς Χριστὸν ἀναφερομένου τοῦ θυμιάματος . . ., οὐ ποιήσομεν ἑαυτοῖς κατ᾽ αὐτὸ δὴ τὸ θυμίαμα*, zumal da wir selbst das wirkliche Räucherwerk nicht von uns aus mischen können, sondern nur *μέτοχος τοῦ θυμιάματος* als Träger der Gnade des Geistes sind.[115]

In Kleinasien bezeugt vielleicht Basilius das kultische Räuchern. Während der diokletianischen Verfolgung, behauptet er, gab es weder *προσφορά* noch *θυμίαμα*, da die Kirchen zerstört waren.[116] Gregor von Nazianz benutzt das alttestamentliche Räuchern als Bild für die Würdigkeit des Priesters.[117] Gregor von Nyssa hat eine ähnliche Symbolik wie Cyrill von Alexandrien, nur fehlt der charakteristische ägyptische Vergottungsgedanke; Cyrill hat wohl Gregor benutzt und ägyptisiert. Bei Gregor steht noch die einfache Vorstellung von aufsteigendem Rauch als Zeichen der Verehrung Gottes: *καπνὸς ἐκ θυμιαμάτων εἰς τὴν εἰκόνα τοῦ κάλλους παραλαμβάνεται. καὶ οὐδὲ οὗτος ἁπλοῦς, ἀλλὰ ἐκ σμύρνης καὶ λιβάνου συγκεκραμένος, ὡς μίαν ἐξ ἀμφοῖν γίνεσθαι τῶν ἀτμῶν τὴν χάριν, δι᾽ ὧν τὸ τῆς νύμφης ὑπογράφεται κάλλος. Ἄλλος ἔπαινος αὐτῆς ἡ τῶν ἀρωμάτων τούτων γίνεται μίξις. Ἡ σμύρνα, πρὸς τὸν ἐνταφιασμὸν τῶν σωμάτων ἐπιτηδείως ἔχει . ὁ δὲ λίβανος κατά τινα λόγον ἀφιέρωται τῇ τοῦ θεοῦ τιμῇ. Ὁ τοίνυν ἑαυτὸν μέλλων ἀνατιθέναι τῇ τοῦ θεοῦ θεραπείᾳ, οὐκ ἄλλως ἔσται λίβανος τῷ θεῷ θυμιώμενος, εἰ μὴ πρότερον σμύρνα γένοιτο, τουτέστιν εἰ μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς αὐτοῦ μέλη νεκρώσειεν, συνταφεὶς τῷ ἡμῶν ἀναδεξαμένῳ τὸν θάνατον, καὶ τὴν σμύρναν ἐκείνην τὴν ἐν τῷ ἐνταφιασμῷ τοῦ κυρίου παραληφθεῖσαν, τῇ σαρκὶ τῇ ἰδίᾳ διὰ τοῦ νεκρῶσαι τὰ μέλη καταδεξάμενος.*[118] Amphilochius erwähnt zwar das Räuchern nicht, rühmt aber zur Verteidigung der großen Sünderin die Wohlgerüche, die die Erde hervorbringt und die Gott nicht verschmäht und nennt unter ihnen auch die zur Herstellung von Räucherwerk viel gebrauchten Styrax und Narde.[119] Wie weit das Räuchern in Kleinasien schon in der Mitte des 5. Jahrhunderts verbreitet war, zeigt die Tatsache, daß bei der Absetzung des Nestorius 431 in Ephesus die Bischöfe von Frauen in einem feierlichen Umzug durch die Stadt geleitet wurden, die brennende Räuchergefäße vor ihnen hertrugen.[120]

In Syrien hat Euseb unter dem Einfluß des Origenismus natürlich rein spiritualisiert. *Θύομεν δῆτα τοιγαροῦν τῷ ἐπὶ πάντων θεῷ θυσίαν αἰνέσεως . . . καὶ δὴ καὶ θυμιῶμεν τὸ προφητικὸν θυμίαμα, ἐν παντὶ τόπῳ προσκομίζοντες αὐτῷ τὸν εὐώδη καρπὸν τῆς παναρέτου θεολογίας, διὰ τῶν πρὸς αὐτὸν εὐχῶν ἀναφέροντες . . . οὐκοῦν καὶ θύομεν καὶ θυμιῶμεν.*[121] Hymnen und Gebete, Askese und reine Gedanken sind unsere Opfer:[122] *ἀρεστὰ γὰρ αὐτῷ ταῦτα εἶναι μᾶλλον ἢ θυσιῶν πλῆθος αἵματι*

[115] Ebda., S. 647.

[116] Hom. 18, 2 (MSG 31, S. 496). *Atchley*, S. 93 f., hält die Stelle allerdings nur für bildlich nach atlichem Vorbild.

[117] Or. 2, 94 f. (MSG 35, S. 496 f.).

[118] In Cant. 6 (MSG 44, S. 897).

[119] Oratio 4, 9 (MSG 39, S. 81).

[120] Cyrill Al. Epist. 24 (MSG 77, S. 137).

[121] Dem. Ev. (ed. Heikel) I, 10, 36 ff.

[122] Ebda. 39.

*καὶ καπνῷ καὶ κνίσεσιν ἐπιτελουμένων πεπαιδεύμεθα.*[123] Cyrill von Jerusalem erklärt es geradezu für Teufelsdienst *ἅπτειν λύχνους ἢ θυμιᾶν παρὰ πηγὰς ἢ ποταμούς,*[124] weiß also, daß man die alten heidnischen Räucherungen für Quell- und Flußgötter weiter fortführt.

Alle bisherigen Stimmen sahen das Räuchern als wirkliches oder spiritualisiertes Opfer an. Es war dem abergläubischen Epiphanius vorbehalten, die exorzistische Note des Räucherns in die Kirche hineinzubringen. Die Kraft der Kirche, Ketzer zu bekämpfen, gleicht dem Räucherwerk, das Schlangen bekämpft: *ὥσπερ ἑρπετὸν ἀσθενές, μὴ δυνάμενον ἀντισχεῖν πρὸς τὴν ὀσμὴν τῆς δικτάμνου, εἴτ' οὖν στύρακος ἢ λιβανωτίδος ἢ τῆς ἀβροτόνου ἢ τῆς ὀσμῆς τῆς ἀσφάλτου ἢ τοῦ θυμιάματος ἢ τοῦ λίθου τοῦ γαγάτου ἢ τοῦ κέρατος τῆς ἐλάφου.*[125] Wer das theologisch vertrat, konnte dann auch leicht die Ketzer kultisch „ausräuchern". Wirkliche Bedeutung hat diese Linie in der Ostkirche aber immerhin selten gewonnen, da eben innerlich der Origenismus doch Epiphanius überwunden hat.

Das regelmäßige Räuchern in den Kirchen bezeugt dann Chrysostomos: *νῦν δὲ θυμιάματα μὲν αἰσθητὰ ἀποτιθέμεθα ἐν αὐτῇ, τήν δὲ νοητὴν ἀκαθαρσίαν οὐ πολλὴν ποιούμεθα σπουδὴν ὥστε ἐκκαθαίρειν καὶ ἀπελαύνειν · τί οὖν τό ὄφελος;*[126] Der Kontext ergibt aber deutlich, daß er dabei nicht an Exorzismen, sondern an rein profane Ausräucherung zum Zweck der Luftverbesserung denkt; zugleich spiritualisiert er in der gewohnten Weise. Einen anderen Gebrauch, den er auch spiritualisiert, kennt er wie beim Einzug hochgestellter Persönlichkeiten auf der Straße bei der christlichen Prozession aus Anlaß eines Begräbnisses: *θυμιαμάτων ἐμπλήσωμεν τὴν λεωφόρον. Οὐδὲ γὰρ οὕτω σεμνὴ φανεῖται ἡ ὁδός, εἰ διὰ πάσης αὐτῆς θυμιατήριά τις τιθεὶς τῆς εὐωδίας ἀναχρώσειε τὸν ἀέρα, ὡς σεμνὴ φανεῖται νῦν, εἰ πάντες οἱ τήμερον αὐτὴν ὁδεύοντες τοὺς ἄθλους τῆς μάρτυρος πρὸς ἑαυτοὺς διηγούμενοι, βαδίζοιεν οἴκαδε, θυμιατήριον τὴν ἑαυτοῦ γλῶτταν ἕκαστος ποιῶν.*[127] Zugleich schätzt Chrysostomos die Gaben der Magier besonders hoch; sie bringen ein Opfer dar, das viel höher und geistiger ist, als die Opfer der Juden, denn die Magier standen dem Christentum viel näher als die Juden. Dabei bedeuten wieder Weihrauch und Myrrhe Geschenke für einen Gott, Gold für einen König, und alle drei Glaube, Gehorsam und Liebe.[128] Das gehorsame Sich Verbrennen des Weihrauchs ist hier Grund zu einer schönen Symbolik geworden.

Bei Theodoret von Kyrrhos hat das Räuchern seinen festen Platz in der Liturgie: *θυμίαμα γὰρ καὶ λυχνιαῖον φῶς προσφέρομεν τῷ θεῷ, καὶ τὴν μυστικὴν τῆς ἁγίας τραπέζης ἱερουργίαν.*[129]

[123] Ähnlich im Anschluß an Porphyr. De abst. 2, 34; Dem. Ev. III, 3, 10.
[124] Cat. Myst. 1, 8 (MSG 33, S. 1072).
[125] Panarion (ed. Holl) 51, 1 f.
[126] Hom. in Mth. 88, 4 (MSG 58, S. 781).
[127] Hom. de Sta. Pelagia 1, 4 (MSG 50, S. 583).
[128] Hom. in Mth. 8, 1 (MSG 57, S. 83).
[129] Quaest. in Ex. 28 (MSG 80, S. 284).

Während die Menschen des Alten Testaments nur vor dem Allerheiligsten räuchern, darf der Christ im Innern räuchern; im übrigen bedeuten Schaubrottisch und Räucheraltar die dem Menschen geschenkten Früchte, die er Gott wieder darbringt. Zugleich wird auch die alte Bedeutung, Weihrauch Symbol der Gottheit Christi, gelegentlich verwendet.[130] Hier muß auch das freilich in seiner Echtheit bestrittene und zeitlich unsichere Testament des Syrers Ephraem genannt werden, in dem verfügt wird, daß man nicht dem Toten räuchern solle, der dieser Ehre nicht würdig wäre, sondern dafür Gott im Heiligtum.[131] Es muß also eine Zeitlang in Syrien beides nebeneinander im Gebrauch gewesen sein, und die offizielle Auslegung des Räucherns war die einer Ehrung. Von anderen Syrern erwähnt der zwischen 400 und 450 lebende Baläus in einem Gedicht auf die Einweihung einer Kirche: „Vor dem Altar steht der Priester und entzündet das Feuer."[132] Daß dies nur auf das Räucherwerk bezogen werden kann, zeigt ein Gebet für die Toten, aus dem folgt, daß das Räuchern seinen festen Platz in der Liturgie hat, und zwar da, wo wir es noch finden werden: „Klar ist es für den Verständigen, daß die Verstorbenen Nutzen haben von den Vigilien und vom Meßopfer und vom Weihrauchfaß der Versöhnung, wenn der Priester am Altare ihrer Namen gedenkt. Dann freuen sich die Himmlischen und jubeln die Irdischen und auch die Verstorbenen frohlocken, denn man ruft sie ja heute herbei, um durch das himmlische Opfer erquickt zu werden."[133] Seltsam verschlungen sind hier eine Reihe von Vorstellungen, die sich alle auf das Räuchern bei den Diptychen für die Toten beziehen. Das Räuchern ist ein Sühnopfer — das ist die alttestamentliche Linie; es ruft die Toten herbei und macht sie gleichsam lebendig — das ist die ägyptische. Das Räuchern am Grab ist also wie der Gottesdienst am Grab allmählich in die Kirche hineingerückt. Im Zusammenhang hiermit steht wohl auch der Satz des Jakob von Batnä (451—521), der beklagt, daß so selten Totenmessen gefeiert werden, obwohl es für einen Christen besser sei, zur Messe zu gehen als am Grabe zu weinen: „Beim Geruch des Lebens, der von dem erhabenen Opfer ausgeht, versammeln sich alle Seelen; sie kommen herbei, um entsühnt zu werden."[134] Allerdings ist hier das Räuchern nicht ausdrücklich erwähnt.

Im Westen ist die Geschichte des Räucherns im 4. bis 5. Jahrhundert gut bekannt, es genügt ein kurzer Überblick. Firmicus Maternus nennt Wohlgerüche als Symbol der Totenerweckung, erwähnt aber das Räuchern selbst nicht.[135] Von Hilarius an wird die Auslegung der drei Gaben der Magier im Westen allgemein, nach der Gold den König Christus und seine richterliche Gewalt, Weihrauch den Gott und seine Auferstehung, Myrrhen den Menschen

[130] In Cant. 3, 11 (MSG 81, S. 141 f.).

[131] *J. Gwynn*, A select library of Nicene and Post Nicene Fathers. 1898, Bd. XIII, S. 135; vgl. Cabrol-Leclerq, Art Encens., Bd. V, 1922, S. 9 f.

[132] Ausgew. Schriften der syr. Dichter. Bibl. d. Kirchenväter, Bd. 6, 1913, S. 63 ff.

[133] Ebda., S. 99.

[134] Ebda., S. 304 ff.

[135] 23, 1.

und seinen Tod bedeutet.[136] Wir finden sie ebenso bei Ambrosius,[137] dann bei Hieronymus unter Berufung auf einen Vers des spanischen Dichters Iuvencus:

> Thus aurum myrrham regique hominique Deoque
> Dona ferunt;[138]

ebenfalls bei Petrus Chrysologus von Ravenna,[139] Leo,[140] Fulgentius von Ruspe.[141] Die viel zitierte Ambrosiusstelle: Atque utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus, assistat angelus, immo praebeat se videndum[142] ist doch wohl wörtlich zu verstehen, und die beiden anderen Stellen: nec verearis ne in convivio ecclesiae aut grati odores tibi, aut dulces cibi desint,[143] und: illi igitur emunt Christum qui bonos odores deferunt, thymiama quo adolent altaria piae mentis[144] wollen wohl nur besagen, daß ihm vor allem am Sinngehalt, nicht am Vollzug des Räucherns liegt. Immerhin unterscheidet noch Prudentius die Christen von dem turifer grex der Heiden.[145] Hat doch auch Theodosius erst das heidnische Räuchern verboten,[146] und Hieronymus spiritualisiert cum incense zu cum acceptabili orationis odore;[147] Optatus von Mileve braucht turificatio und turificare noch ohne jeden Zusatz als heidnische Sitte.[148] Auch Augustin ist kein besonderer Freund des Räucherns; er spiritualisiert im Anschluß an Tertullian: Non imus in Arabiam thus quaerere, non sarcinas avari negotiatorum excutimus: sacrificium laudis quaerit a nobis Deus.[149] Aber seine Auslegung, das turibulum der Apokalypse bedeute den Leib Christi ex quo Deus odorem suavitatis accepit,[150] hat für die Zukunft eine große Bedeutung gehabt. Leo d. Gr. endlich stellt im Zusammenhang mit der üblichen Spiritualisierung der drei Gaben der Magier fest, daß der Teufel jetzt nicht mehr durch Tier- oder Weihrauchopfer geehrt werde, sondern nur noch durch das unsittliche Leben der Christen.[151] Die strenge römische Haltung in all diesen Dingen ließ also noch in der Mitte des 5. Jahrhunderts kein kultisches Räuchern zu. Die Erinnerungen an die Verfolgungszeiten haben sich hier am längsten gehalten.

Ganz anders der Osten. Hier war das Räuchern schon so weit vorgedrungen, daß man auf dem Konzil von Chalkedon dem Bischof Dioskur von Alexandreia die schwersten Vorwürfe

[136] In Mth. 1, 5 (MSL 9, S. 923). Doch im Hymnus „Hymnum dicat" Z 15 nur: offerentes tus et aurum, digna regi munera. (Walpole, Early latin hymns, 1922, S. 7.)

[137] Exp. in Luc. 2, 44 (CSEL 32, 4, S. 66).

[138] In Mth. 1 zu Mth. 2, 11 (MSL 26, S. 26). Der Vers selbst *Juvencus* Evang. lib. 1, 250 (CSEL 24, S. 16).

[139] In Mth. 4, Sermo 158 (MSL 52, S. 616 ff.).

[140] Sermo 31 (MSL 54, S. 235 ff.).

[141] Sermo 4 (MSL 65, S. 732 ff.).

[142] Exp. in Luc. 1, 28 (MSL 15, S. 1545). Atchley bezieht die Stelle S. 95 aber auf die Eucharistie.

[143] De Cain et Abel 1, 5 (MSL 14, S. 326).

[144] De Joseph. 3, 17 (MSL 14, S. 647 f.).

[145] Apoth. 292 (CSEL 61, S. 93).

[146] Cod. Theod. XVI, 10, 12.

[147] Brev. in Psalm 65 (MSL 26, S. 1007).

[148] De schism. Don. 2, 25 (CSEL 26, S. 65).

[149] Enarrat. in Psalm. 49, 21 (MSL 36, S. 578).

[150] In Apoc. Hom. 6 (MSL 35, S. 2427 f.).

[151] Sermo 36, 3, vgl. 31, 2 (MSL 54, S. 255 f.; 235 ff.).

macht, weil er beim Begräbnis einer frommen Frau nicht einmal Weihrauch dargebracht habe.[152] Der Wortlaut läßt mit Sicherheit erkennen, daß der Weihrauch nicht der Toten, sondern Gott gilt; der alte ägyptische Brauch ist inzwischen völlig verchristlicht. Aus dieser Zeit etwa mag auch die erste sichere persische Notiz über den Gebrauch von Weihrauch in den dortigen christlichen Kirchen stammen: Schapur II. ließ nach dem Martyrium des Mar Simon die Kirche des Simon zerstören, so daß „statt des duftenden Weihrauchs der Staub der eingerissenen Wände bis zum Himmel stieg".[153] Dem Areopagiten, dem Kirche und Gottesdienst Abbild des Himmels sind, ist das Räuchern selbstverständlich Bild des himmlischen Wohlgeruchs: *Δεῖ δὴ οὖν ἡμᾶς ἐντὸς παρεῖναι τῶν πανιερῶν, οἴομαι, τὸ νοητὸν τοῦ πρώτου τῶν ἀγαλμάτων ἀπογυμνώσαντας, εἰς τὸ θεοειδὲς αὐτοῦ κάλλος ἐναντενίσαι, καὶ τὸν ἱεράρχην ἐνθέως ἰδεῖν ἀπὸ τοῦ θείου θυσιαστηρίου μέχρι τῶν ἐσχάτων τοῦ ἱεροῦ μετ᾽ εὐοσμίας ἰόντα, καὶ πάλιν ἐπ᾽ αὐτῷ τελειωτικῶς ἀποκαθιστάμενον*;[154] oder: *Ὁ μὲν ἱεράρχης, εὐχὴν ἱερὰν ἐπὶ τοῦ θείου θυσιαστηρίου τελέσας, ἐξ αὐτοῦ τοῦ θυμιᾶν ἀρξάμενος, ἐπὶ πᾶσαν ἔρχεται τὴν τοῦ ἱεροῦ χωροῦ περιοχὴν* ...[155] oder: *καὶ τὸν μὲν ἱεράρχην ὡσαύτως ὄψῃ τὴν ἀπὸ τοῦ θειοτέρου τόπου καλὴν εὐωδίαν εἰς τὰ ἑξῆς ἱερὰ προφέροντα.*[156]

Auch der Einfluß der Märtyrer- und Heiligenlegende macht sich immer mehr geltend. Das Räuchern an Märtyrergräbern hat nicht nur die eine, altägyptische Wurzel, sondern ist auch Analogiegeschehen: die Leiche des Märtyrers trägt selbst Himmelsduft an sich, denn er gehört ja schon vor der Auferstehung zu den Himmlischen,[157] duftet er doch sogar schon zu Lebzeiten. So räuchert man auch, um diesen Duft zu erzeugen, nicht nur bei Depositionen, sondern auch an Märtyrergedenktagen an den Gräbern.[158] Ältester Beleg für das Duften der Märtyrerleiche ist schon das Martyrium Polykarps: *καὶ γὰρ εὐωδίας τοσαύτης ἀντελαβόμεθα ὡς λιβανωτοῦ πνέοντος ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τιμίων ἀρωμάτων*;[159] ähnlich etwa das Martyrium des Matthäus in der lateinischen Version: ita autem erat corpus sancti apostoli tamquam dormiens, vestimenta autem eius sicut timiama ab igne producta;[160] beim Tode Simons des Säulenheiligen verlangt der Abt Julian: mittite thymiama in thuribulum.[161] Darum wird Weihrauch geradezu ein Attribut der Heiligen und Märtyrer, das sie bei jeder Gelegenheit verwenden: sie

---

[152] Mansi 6, S. 1013.
[153] O. *Braun*, Ausgew. Pers. Märtyrerakten, 1915, S. 17.
[154] De eccl. hier. (ed. Quasten) III, 3, 3.
[155] Ebda. III, 2.
[156] Ebda. IV, 3, 3.
[157] *Atchley*, S. 108 ff.; *G. Anrich*, Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche, S. 292; *Lohmeyer*, a. a. O., S. 48 ff.
[158] *Atchley*, a. a. O., S. 103.
[159] 15, 2.
[160] Ed. Bonnet 23.
[161] Vitae patr. 57 (MSL 74, S. 147), vgl. auch Vitae patr. 13 (MSL 73, S. 218 u. ö.).

vertreiben damit Erdbeben,[162] essen zu ihrem Brot nur Asche der Räuchergefäße,[163] der an ihren Gräbern verbrannte Weihrauch heilt Kranke.[164] Daher zieht man auch zum Aufsuchen verschollener Reliquien gleichsam dem Heiligen entgegen: *ὕμνοις χρώμενοι καὶ λαμπάσι καὶ θυμιάμασι.*[165] Ob lebend oder tot oder als visionäre Erscheinung, immer ist der Heilige vom Himmelsduft unzertrennlich.[166]

Die weitere Geschichte des Räucherns im Westen hat Atchley vor allem für England gut dargestellt. Wir können uns hier mit einigen Hinweisen begnügen. Zunächst wiegt — anders als im Osten — der Gedanke des Triumphzuges vor: auch hier hat eben römische, nicht griechische Sitte den Westen bestimmt. Beim Einzug des Bischofs in die Kirche bricht Paulinus von Nola in den Ruf aus: Sed quis odor naves allabitur aethere manans.[167] Es mag immerhin sein, daß hier gelegentlich die östliche Vorstellung vorhanden ist, daß der Bischof wie die Heiligen Himmelsgeruch trägt, den der Weihrauch symbolisiert. Aber bald sind die verschiedensten Allegoresen und Umdeutungen im Gange. Cassiodor, der an einer Stelle den Weihrauchgebrauch auch für die westliche Liturgie bezeugt (thymiamatis altaribus adoleatur,[168] wobei übrigens Aloe zum Räuchern verwendet wird) hat die mannigfaltigsten Deutungen. Das Räuchern bedeutet sanctum desiderium igne divini amoris perfusum[169] oder fragrantiam virtutum spiritualium[170] oder devotionem orationum[171] oder sogar carnis continentiam et castimoniam.[172] Gregor der Große gibt in Verbindung mit dem Heiligenkult das erste bekannte Rezept für Räucherwerk im Westen: Aloa vero et thymiamata, storacem et balsamum sanctorum martyrum corporibus offerenda ... transmisimus, wobei thymiama wohl einfach Weihrauch bedeutet.[173] In Anlehnung an die Deutung der Magiergeschenke erinnert das Räuchern auch bei ihm an die Gottheit Christi und wird Symbol dafür: Offeramus thus, ut credamus quod is qui in tempore apparuit, Deus ante tempora exstitit; daneben benutzt er aber auch von der Apokalypse her die Gebetssymbolik: thure autem quod Deo incenditur, virtus orationis exprimitur.[174] Im 8. Jahrhundert hat das Abendland zwar noch gegen die östliche Sitte der Beräucherung protestiert,[175] es hat auch nie bei allen Gottesdiensten geräuchert wie der Osten, aber sowohl in Liturgie wie in Nebengottesdiensten wie in der Volksfrömmigkeit hat auch in der lateinischen Kirche das Räuchern seinen festen Platz behalten. Ist im ersten römischen Ordo das Räuchern beim Einzug und der Evangeliumsverlesung und beim Auszug des Papstes noch vorwiegend, aber nicht allein, wie die Räucherung beim Evangelium zeigt, Ehrung des Papstes, so wird im zweiten schon bei jeder Messe geräuchert, die der Bischof zelebriert, und dabei ponitur incensum super altare, also geopfert. Aus dem gallischen Ritus stammt

---

[162] Evagrius HE, 4, 7 (MSG 86, S. 2713), vgl. *Cabrol-Leclerq*, V, 1922, S. 20.
[163] Apophthegmata Patrum (MSG 65, S. 225).
[164] So bei *Gregor v. Tours*, De mirac. St. Mart. 2, 38 (MSL 71, S. 958).
[165] Joh. Thess. Act. S. Demetr. 1, 5 (MSG 116, S. 1241); *Gregor v. Tours*, De vita patr. 13 (MSL 71, S. 1067).
[166] Z. B. *Till*, Kopt. Märtyrerlegenden, 1935, S. 52 u. S. 106 ff.
[167] Poem. 25, 203 (MSL 61, S. 637).
[168] Exp. in Cant. 4, 14 (MSL 70, S. 1079).
[169] Ebda. 3, 6 (S. 1069).
[170] Ebda. 1, 11 (S. 1060).
[171] Ebda. 4, 8 (S. 1075).
[172] Ebda. 4, 14 (S. 1079).
[173] Epist. 9, 52 (MSL 77, S. 989).
[174] Hom. in Ev. 10 (MSL 76, S. 1112 f.).
[175] Libri Carolini 4, 3 (MSL 98, S. 1187).

dann wohl die Räucherung bei der Oblation, denn in Rom kommt sie erst im 6. Ordo vor; auch die Beräucherung des Altars mag gallische Sitte sein,[176] aber wohl nach östlichem Vorbild.[177] Für das gegenwärtige Räuchern in der römischen Messe ist, wie Atchley erkannt hat,[178] das Gesetz der Reduplikation maßgebend gewesen; nach zahlreichen Zwischenformen und lokalen Abweichungen wird gegenwärtig an folgenden Stellen geräuchert: nach dem Staffelgebet vor dem Introitus mit dem Weihrauchgebet: ab illo benedicaris in cuius honore cremaberis, also Opfersymbolik; zwischen Graduale und Evangelienlesung; nach dem Offertoriumsgebet mit dem Weihrauchgebet: per intercessionem beati Michaelis Archangeli stantis a dextris altaris incensi et omnium electorum suorum incensum istud dignetur Dominus benedicere et in odorem suavitatis accipere, also Schrifthinweis, Gebetssymbolik und Opfergedanke; bei der Incensation des Kelches mit dem Gebet: incensum istud a te benedictum ascendat ad te, Domine, et descendat super nos misericordia tua, also der Weihrauch durch die Segnung zum göttlichen Stoff geworden steigt als Opfer auf, das von Gott belohnt wird; bei Incensation des Altars: dirigatur domine, oratio mea sicut incensum in conspectu tuo: elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum. Pone, domine custodiam ori meo et ostium circumstantiae labiis meis: ut non declinet cor meum in verba malitiae ad excusandas excusationes in peccatis: Gebetssymbolik mit Opfergedanken; bei Incensation der Gemeinde: Accendat in nobis dominus ignem sui amoris et flammam aeternae caritatis: spiritualisierte Liebessymbolik, die aber nicht den Duft, sondern nur das Feuer beachtet. Die gewöhnlichen römischen Erklärungen reduzieren aber diese aus mannigfachen Strömen zusammengeflossene Symbolik meist auf drei Bedeutungen: 1. Gebet: „Wie im Wohlgeruch der Weihrauch gleichsam sein Innerstes, seine Seele aushaucht, so ist das Gebet ebenfalls die Aushauchung der innersten und edelsten Seelenregungen"; 2. Gnaden- und Liebessymbolik: die Beräucherung der Gemeinde wird als Bild der Gnadenmitteilung Gottes verstanden; 3. Opfer, wobei gern auf 2. Kor. 2, 15 Bezug genommen wird: Räuchern ist Bild dafür, daß sich die Gemeinde Gott zum Opfer darbringt. Diese letzte Wendung ist aber modern.[179] Im Gegensatz zum Osten hat der Westen charakteristischerweise nur in einigen Nebengottesdiensten und gottesdienstlichen Handlungen das Räuchern eingeführt. Das gilt vor allem für die Glockenweihe, wobei der Hohlraum der Glocke mit Rauch gefüllt wird, ein deutlich nur westlicher, exorzistischer Brauch,[180] für die Altarweihe, wo an den fünf Salbungsstellen des Altars in Kreuzform aufgeschichteter Weihrauch angezündet wird, der mit den fünf Wunden Jesu symbolisiert ist,[181] da ja der Altar auch als Grab Christi symbolisiert wird, für die Kirchweihe, die aber kaum als Begräbnisritus für den Heiligen der Kirche, sondern eher exorzistisch zu verstehen sein wird.[182] Während bei der Taufe im Westen nur ganz gelegentlich, und zwar nur zur Evangeliumsverlesung geräuchert worden ist,[183] wird bei der Beerdigung regelmäßig geräuchert;[184] wenn die

[176] *Cabrol-Leclercq*, V, S. 14; vgl. *Hinkmar v. Rheims*, Capit. VI von 852 (MSL 125, S. 774: Ut omnis presbyter thuribulum et incensum habeat, ut tempore quo evangelium legitur et finito offertorio super oblationem incensum ut in morte videlicet redemptoris ponat.

[177] Zur weiteren Geschichte im Hauptgottesdienst vgl. *Cabrol-Leclercq*, a. a. O., S. 19.

[178] A. a. O., S. 257 ff.

[179] Missale Romanum ed. Scott, S. 24.

[180] *Atchley*, a. a. O., S. 135.

[181] *Thalhofer*, a. a. O., II, S. 495.

[182] Gegen Atchley, S. 159.

[183] *Atchley*, a. a. O.

[184] *Thalhofer*, a. a. O., S. 392 f.

Leiche beräuchert wird, sind das Überbleibsel der alten östlichen Linie. Allerdings wird heute am Grab bei der Beräucherung des hinabgelassenen Sarges auch noch eine zweite, alte Vorstellung wachgerufen: Odore coelesti pascat animam tuam Deus.[185] Im übrigen lag es nahe, in allen Nebengottesdiensten zu räuchern, in denen das Magnificat oder Benedictus vorkommt; hier ist es eine rein historische Analogiebildung zu Lk. 1.[186] Die Weihe des kirchlichen Weihrauchs geschieht im Westen am Karsamstag zusammen mit der Weihe des neuen Feuers, auch hier haben wir eine Überdeterminierung der Symbolhandlungen. Vor der Kirche oder am Kircheingang wird Feuer aus einem Stein geschlagen und damit eine Kohle entzündet: das Feuer wird als Bild Christi gedeutet, der Stein als Eckstein, der Funke aus dem Stein als der aus dem Felsengrab auferstehende Christus. Das sind aber alles wohl spekulativ theologische Deutungen, die keine alten religionsgeschichtlichen Hintergründe haben. Man weiht fünf Weihrauchkörner zur Erinnerung an die Spezereien, die die Frauen zum Grabe bringen, vor der Kirche, weil sich Jesu Grab außerhalb des Tores befand; das benutzte Weihgebet enthält einen Hinweis auf die exorzistische Bedeutung des Weihrauchs.[187]

Die seit Innocenz III. im Westen offiziell gebilligte Deutung des Räucherns hat naturgemäß zu seiner Verbreitung in der von der Kirche zum mindesten geduldeten Volksfrömmigkeit viel beigetragen.[188] Damit bekommt das Räuchern im Westen eine wesentlich magischere Komponente als im Osten. Man räuchert zur Vertreibung von Krankheiten,[189] in den zwölf Rauchnächten hat man besonders zum Räuchern geeignete Zeiten;[190] seit dem 15. Jahrhundert ist die Segnung des Weihrauchs für die Beräucherung der Häuser oder zu Talismanen hauptsächlich am Epiphanienfest üblich, natürlich in Beziehung zu Mth. 2.[191]

Als Räucherwerk wird im Westen möglichst reiner Weihrauch benutzt, anderes Räucherwerk darf in geringer Menge beigemischt werden, doch gibt es keine bestimmten Vorschriften.

Über die Fortwirkung des Räucherns in der anglikanischen Kirche und über die Kämpfe darum hat Atchley ausführlich berichtet; sein Buch ist ja eigentlich aus aktuellen Streitfragen der anglikanischen Liturgien erwachsen. Seit dem 7. Jahrhundert ist in England geräuchert worden;[192] heute ist das Räuchern in der anglikanischen Kirche erlaubt, aber nicht geboten.[193] Die deutsche Reformation hat zunächst vor allem das exorzistische Räuchern beseitigt: „Ohn Zweifel wirst du kein Weihrauch oder ander Geräuche stärker wider den Teufel ausrichten, denn so du mit Gottes Geboten und Worten umgehst, davon redest, singest oder denkest.“[194]

Die spätere östliche Patristik hat nichts Neues mehr

---

[185] Missale Romanum ed. Scott, S. 198.
[186] *Cabrol-Leclercq*, a. a. O., V, S. 19 ff.
[187] Missale Romanum ed. Scott, S. 299—303.
[188] De sacr. alt. 2, 17 (MSL 217, S. 808). *Thalhofer*, a. a. O., S. 402.
[189] *Atchley*, a. a. O., S. 134.
[190] *A. Franz*, Die kirchl. Benediktionen im Mittelalter, I, 1909, S. 422—434.
[191] *Thalhofer*, a. a. O., S. 681, 685. *Franz* ebda.
[192] Theod. v. Canterbury 668—690. Näheres bei *Atchley*, vgl. auch *Cabrol-Leclercq*, a. a. O., S. 13.
[193] Echt englisch ist die Bemerkung von *Atchley*, a. a. O., S. 372: „And when the church appeals to us through our senses, it is not right that the sense of smell should be rudely neglected or offended: for the congregating of many human persons together is as productive of offence to the sense of smell in this 20th century as it was in the days of St. Thomas Aquinas.“
[194] Vorr. z. Gr. Katech., ed. Müller, Symb. Bücher, S. 377.

gebracht. Sie ist in der Räucherfrage immer wieder von der Liturgie her bestimmt. Seit dem siegreichen Ausgang des Bilderstreites wird das Räuchern nicht mehr bekämpft; vor allem begünstigt Justinian II. (685—711) das Räuchern vor den Bildern[195] und das Konzil von 787 dogmatisiert es endgültig.[196] Zu erwähnen ist höchstens, daß die christologische Auslegung des Weihrauchs auch auf die übrigen Räucherstellen des Neuen Testaments ausgedehnt wird, so bei Andreas von Cäsarea auf die der Apokalypse: *Χαλκολίβανος δέ ἐστιν ὅν φασιν οἱ ἰατροὶ εὐώδη εἶναι θυμιώμενον τὸν παρ᾽ αὐτοῖς καλούμενον ἄῤῥενα. Ἢ καὶ ἑτέρως. χαλκοῦ μὲν τῆς ἀνθρωπίνης, λίβανος δὲ τῆς θείας νοουμένης φύσεως, δι᾽ ὧν δείκνυται καὶ τὸ εὐῶδες τῆς πίστεως, καὶ τὸ ἀσύγχυτον τῆς ἑνώσεως. Ἢ τοῦ χαλκοῦ μὲν δηλοῦντος τὸ τοῦ κηρύγματος εὔηχον· τοῦ δὲ λιβάνου, τὴν τῶν ἐθνῶν ἐπιστροφήν.*[197] Zu danken ist es auch den östlichen Vätern, daß der Weihrauch kaum einmal eine rein exorzistische Bedeutung bekam; er bleibt meist Ausdruck menschlicher Ergebenheit.[198] Dafür kommt es aber wohl gelegentlich in der östlichen Volksfrömmigkeit vor, daß das Räuchern zum Hervorrufen von Visionen benutzt wird.[199]

## III. Der archäologische Befund.

Wenn uns auch die Geschichte des Räuchergefäßes[200] in der östlichen Kirche wenig über Sinn und Symbolik des Räucherns selbst sagt, da sie seit der byzantinischen Zeit in feierlich stereotypen, wenig individuellen Formen verläuft, so läßt sie immerhin einige wichtige Gesichtspunkte erkennen. Denn die christliche Kunst hat sich gerade dieses kirchlichen Gerätes mit besonderer Liebe angenommen. Schon die zahlreichen Namen bezeugen die Beliebtheit: *θυματήρ, θυμιατήριον, θυμιατρίς, λιβανωτίς, λιβανωτός, λιβανωτίς, ἐσχαρίς, ἐσχάριον*, lat. turibulum, slav. кадилъниза. Zu Anfang des christlichen Räucherns finden wir die verschiedensten Formen, die einfach aus der Antike stammen, kettenlose und an Ketten hängende, und erst allmählich sind die standardisierten Formen entstanden. Die älteste Form sind rein hellenistische Halbkugelgefäße mit nach unten verbreitertem Stengelfuß, mit ebenfalls halbkugligen Deckeln, die durch Ketten mit dem Räuchergefäß verbunden sind. In der koptischen Kirche sind sie immer so geblieben; in Abessinien haben sie sich bis heute so erhalten. Der Fuß ist gelegentlich höher oder mit Ringen verziert, auf den Deckel kommt zuweilen ein

[195] *Cabrol-Leclercq*, V, S. 20.
[196] Mansi XIII, 123, 378.
[197] In Apok. 1, 15 (MSG 106, S. 230).
[198] Vgl. Joh. v. Damaskus, Ekdosis 1, 11 (MSG 94, S. 842 f.).
[199] Antonin. Placent. Itinerar., MSL 72, S. 901 f.
[200] *K. Wigand*, Thymiateria. Bonner Jahrb. 1912, Bd. 122, S. 93—97. *F. Witte*, Zeitschr. f. Christl. Kunst 23 (1910), S. 101—112, 139—151, 163—174.

Kreuz. Das Berliner Museum besitzt schön ausgeführte Exemplare dieser Art, wobei das Gefäß sogar die Form eines Menschenkopfes annimmt: eine reine Dekoration. Werden diese Gefäße vorwiegend in der ägyptischen Kirche gebraucht, so sind in der asiatischen von vornherein die an Ketten geschwungenen, deckellosen, bauchigen Kessel in Gebrauch gewesen. Ist der dritte apostolische Kanon wirklich um 380 in Antiochien verfaßt, dann kann man aus ihm vielleicht schließen, daß dort schon damals die Räuchergefäße auf dem Altar stehen oder bei ihm hängen; freilich ist die Stelle nicht sicher: *μὴ ἐξὸν δὲ ἔστω προάγεσθαι ἕτερόν τι εἰς τὸ θυσιαστήριον ἢ ἔλαιον εἰς τὴν λυχνείαν καὶ θυμίαμα τῷ καιρῷ τῆς ἁγίας προσφορᾶς.* In Ägypten hat man aber wohl auch schon sehr früh tragbare Räuchergefäße im Gottesdienst benutzt: der arabische Text der athanasianischen Kanones setzt sie ebenso voraus wie die arabische Didaskalie. Es ist keine Frage, daß die gottesdienstliche Stimmung psychologisch völlig anders ist, wenn nicht das Rauchwerk still am Altar brennt, sondern dramatisch herumgetragen, ja geschwungen wird; hier haben wohl einfach in der Entwicklung Temperamentsunterschiede den Ausschlag gegeben. Das lebendigere Temperament hat sich eben durchgesetzt. Die Notiz des Liber pontificalis, Konstantin habe dem Lateran thymiateria duo ex aure purissimo cum gemmis prasinis et hyacinthis geschenkt,[201] ist zwar ein Anachronismus und gehört frühestens ins 5., wahrscheinlich aber erst ins 6. Jahrhundert, zeigt aber ebenso wie die anderen Erwähnungen von Thymiaterien im L. p.,[202] daß man schon bald begann, die Geräte aus edelstem Material und mit allen Möglichkeiten christlicher Kunst zu verfertigen. Hierin ist die Kirche weit über ihre Vorgänger hinausgeschritten. Auch das bekannte feststehende Mannheimer Thymiaterion, das Kraus zuerst beschrieben hat,[203] stammt kaum schon aus dem 4. Jahrhundert, ist aber ein Beweis dafür, daß sich stehende Gefäße lange neben getragenen gehalten haben. Auch die Berliner Pyxis[204] aus dem 4. Jahrhundert zeigt ein stehendes Räuchergefäß mit rundem, sich nach oben verjüngendem Schaft und einem in Form einer Blüte gezackten Rand um die Räucherschale; es steht auf einem viereckigen, in Rechteckte gegliederten Gerät, das nach einigen eine Treppe sein soll, die dann symbolische Bedeutung, wie schon Neuß vermutete, haben würde. Ein gleiches, aber viel höheres Räuchergerät, das auf einem niedrigen viereckigen Sockel steht, findet sich auf einer ebenfalls aus dem 4. Jahrhundert stammenden Trierer Pyxis;[205] falls beide aus Rom stammen, wäre das ein Beweis dafür, daß man dort damals noch in solchen Ständern geräuchert hat. Ob die Räuchergefäße, die im 5. Jahrhundert in Byzanz vor den Christus- und Heiligenbildern brannten, hingen oder standen, geht aus der Quelle nicht hervor.[206]

Aus dem 6. Jahrhundert haben wir zahlreichere Beispiele. Hier ist an erster

[201] *Ed. Duchesne*, I, S. 174.
[202] Z. B. ebda., S. 177.
[203] R. E. II, Art. Weihrauchfaß, S. 974 ff.
[204] *S. Loeschcke*, Frühchristliche Denkmäler aus Trier, 1936, S. 120 ff.
[205] Ebda., S. 119.
[206] Philostorg. H. E. 2, 17 (MSG 65, S. 480).

Stelle das Trierer Elfenbein mit der Überführung der heiligen Irene bemerkenswert. Aus den Fenstern beugen sich Menschen heraus, die kunstvoll verzierte Räuchergefäße an Ketten schwingen.[207] Die zahlreichen Beispiele von Ravenna — schon 493 geht der Bischof cum crucibus et turibulis dem einziehenden Theoderich entgegen[208] — zeigen sowohl tragbare wie feststehende Räuchergefäße. Sowohl in San Vitale wie in San Apollinare in Classe tragen Akoluthen an Ketten verhältnismäßig kleine, aus Edelmetall hergestellte Turibula; da sie in Gegenwart des Bischofs getragen werden, sind sie wohl Abzeichen seiner Würde und nicht eigentliche Kultgegenstände; mit den Trierer zusammen gehören sie zu den ältesten christlichen Kettenräuchergefäßen. Merkwürdigerweise werden sie an einem Finger in einem Ring, in dem sich die drei Ketten vereinigen, gehalten. Daneben gibt es aber noch immer die feststehenden, meist dreifüßigen Feuerbecken. Übrigens kommen im 6. Jahrhundert auch die von zwei Männern getragenen kettenlosen Räuchergefäße vor, die unmittelbare Übernahme antiker Formen bedeuten.[209] Auch aufgehängte Räuchergefäße erhalten sich; so zeigt ein neu entdecktes christliches Mosaik von Gerasa ein vor einem Grab aufgehängtes, fast halbkugeliges Räuchergefäß, dessen drei Ketten sich nach oben hin zu einer vereinigen.[210] Im übrigen variieren nun eine Zeitlang die Formen außerordentlich. Die Art der Seitendekoration, die Luftzufuhrmöglichkeiten, die Befestigung der Ketten bot den Künstlern zahlreiche Möglichkeiten. Vor allem die Kopten haben, alten ägyptischen Überlieferungen folgend, immer Neues geschaffen, aber immer in traditioneller Anlehnung. Bei ihnen ist nicht einmal die altägyptische Form mit Stiel statt Ketten verschwunden.[211]

Anmerkungsweise sei noch daran erinnert, daß sich im 6. Jahrhundert die Räuchergefäße keineswegs nur in den Händen des Klerus befinden, sondern auch von Laien benutzt wurden; das beweist außer dem Trierer Elfenbein, daß nach dem Konzil von Konstantinopel 518 Geistliche und Laien in Tyrus eine Prozession mit Räuchergefäßen veranstalten.[212]

Das feststehende oder hängende Räuchergefäß hielt sich auch weiterhin neben dem geschwungenen. Papst Sergius (681—701) facit tymiaterium aureum majorem cum columnis et coperculo quem suspendit ante imagines tres aureas beati Petri apostoli . . .[213] Noch auf einem Mosaik der Geburtskirche in Bethlehem aus dem 12. Jahrhundert hängen Räuchergefäße an den Säulen.[214]

Eine Kunstgeschichte des späteren byzantinischen und ostkirchlichen Räuchergefäßes fehlt leider: das Material ist unerschöpflich und nur einige besondere Exemplare sind bisher beschrieben worden. Außer den bekannten Stücken des Kaiser Friedrich-Museums sei z. B. an zahlreiche Stephanosikone erinnert, der als Diakon oft ein Räuchergefäß trägt. Eine schöne Sammlung besitzt das byzantinische Museum in Athen[215] und St. Petersburg.[216]

[207] *Kraus*, Gesch. d. christl. Kunst, 1896, S. 501 und 525.
[208] *Cabrol-Leclercq*, a. a. O., S. 19.
[209] *Atchley*, a. a. O., S. 319.
[210] Syria 1930, Bd. XI, S. 207. Hier falsch als Laterne gedeutet.
[211] *J. Strzygowski*, Catal. gén. des antiqu. égypt. au Musée de Caire, Bd. XI, 1904. Ferner die schönen Exemplare im Berliner Museum. *Wulff*, Altchr. Bildwerke, 1909, Nr. 967—990 u. 1680, und *Dalton*, Early Christ. Antiqu. of the Brit. Mus. 1901, Nr. 399 u. 540.
[212] Mansi VIII, S. 1091. *Cabrol-Leclercq*, a. a. O., S. 19.
[213] Liber pont. ed. *Duchesne*, Bd. I, S. 374 f.
[214] *Kraus*, R. E., Bd. II, S. 974 ff.
[215] *G. Sotirion*, Guide du musée Byzantine d'Athènes, 1932, S. 121.
[216] Vgl. *N. Kondakoff*, Histoire de l'art byzantin, I, S. 143.

Auch die häufige Darstellung auf Epitaphien bedarf noch einer Untersuchung.[217]

Zum Räuchergefäß gehört als weiteres Gerät noch das Weihrauchkästchen, die acerra. Meist ist es aus Elfenbein; in Darstellungen des frühen Mittelalters hält der Geistliche oft das Räuchergefäß in der rechten, die acerra in der linken Hand (vgl. meinen demnächst erscheinenden Artikel Acerra in der Realencyklopädie f. Antike u. Christentum).

## IV. Der liturgische Befund.

Ein buntes Bild von Geschichte und Psychologie des Räucherns gibt dann aber die östliche Liturgiegeschichte selbst. Nur gilt es auch hier vor allem auf den symbolgeschichtlichen und religionspsychologischen Gehalt zu achten.

Die alte ägyptische Räuchertradition setzt sich auch in den ägyptischen Liturgien fort. Die ägyptische Liturgie nach der Überlieferung der arabischen Didaskalie verlangt, daß am Ende der Prothesis der Bischof dreimal räuchernd den Altar umschreitet „zu Ehren der Trinität", dann das Räuchergefäß dem Presbyter gibt, der darauf die Gemeinde beräuchert.[218] Die Beräucherung des Altars durch den Bischof ist einfach eine zeremonielle Ehrung Gottes; die der Gemeinde mag nur zur Stiftung des Wohlgeruchs dienen. Diese Sitte ist geblieben; gegen Ende des 9. Jahrhunderts wird uns noch aus Alexandrien berichtet, daß zu Beginn der Katechumenenmesse, also am Ende der Prothesis, der Patriarch räuchernd den Altar umschreitet.[219] In der leider noch immer nicht sicher zu datierenden Markusliturgie haben wir dann die ersten Räuchergebete. Folgende Räucherakte sind zu erkennen: 1. zu Beginn der Katechumenenmesse vor dem kleinen Einzug wird die *εὐχὴ τῆς εἰσόδου καὶ εἰς τὸ θυμίαμα* gesprochen: *ῥῦσαι ἡμᾶς, κύριε, ἀπὸ ἀρᾶς καὶ κατάρας καὶ ἀπὸ ἀναθέματος καὶ δεσμοῦ καὶ ἀφορισμοῦ καὶ ἐκ τῆς μερίδος τοῦ ἀντικειμένου καὶ καθάρισον ἡμῶν τὰ χείλη καὶ τὴν καρδίαν ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ καὶ ἀπὸ πάσης ῥαδιουργίας ἵνα ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ καὶ καθαρῷ συνειδότι προσφέρωμέν σοι τὸ θυμίαμα τοῦτο εἰς ὀσμὴν εὐωδίας καὶ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ σου.* Folgende Vorstellungen sind zusammengeflossen: a) in Erinnerung an Jes. 6 ist das brennende Räuchergefäß wie dort die glühende Kohle Reinigungssymbol; b) das Räuchern bereitet Gott Wohlgeruch; c) es ist eine Art Sühneopfer zur Sündenvergebung. 2. vor der Evangeliumslesung: *θυμίαμα προσφέρομεν ἐνώπιον τῆς ἁγίας δόξης σου, ὁ θεός, ὃ προσδεξάμενος εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον ἀντικατάπεμψον ἡμῖν τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου πνεύματος, ὅτι εὐλογημένος ὑπάρχεις καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ Πατρί.*

---

[217] O. *Pohrt*, Bemerkungen zum orthodox-russischen Höhlenkloster Petschory. Abh. d. Herderges., IV, 6, 1931.

[218] *Brigthman*, Liturgies Eastern and Western, I, 1896, S. 510.

[219] *Renaudot*, Lit. orient. collectio I, 1847, S. 183. Hier auch anderes Material.

Wieder sind drei Gedanken enthalten: a) die Parallelität von irdischem und himmlischem Räucheraltar in Anlehnung an die Apok.; b) die Gabe an Gott, für die Gott eine Gegengabe sendet, und c) das Dankopfer. 3. Auch der große Einzug wird beräuchert und dazu gebetet: *πρόσδεξαι τὸ θυμίαμα τοῦτο ἐξ ἀναξίου χειρὸς προσφερόμενον καὶ τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας πάντας ἡμᾶς ἀξίωσον · σὺ γὰρ εἶ ὁ ἁγιασμὸς ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν καὶ τὴν εὐχαριστίαν ἀναπέμπομεν.* Jetzt sind Bitte um Heiligung und Dankopfer vereinigt. 4. Nach dem Friedenskuß vor dem Glaubensbekenntnis: *θυμίαμα προσφέρεται τῷ ὀνόματί σου • ἀναληφθήτω δὴ δεόμεθα ἐκ τῶν πενιχρῶν χειρῶν ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν εἰς ὀσμὴν εὐωδίας, εἰς ἱλασμὸν παντὸς τοῦ λαοῦ σου · ὅτι σοὶ πρέπει πᾶσα δόξα, τιμή, προσκύνησις καὶ εὐχαριστία ...* Jetzt sind alle Momente vereinigt: Gebet, Sühnopfer, Reinigung, himmlischer Altar, Freude Gottes am Wohlgeruch, Dankopfer. Wir haben hier ein schönes Beispiel für die zunehmende Totalität solcher Formeln. 5. Während der Diptychen für die Toten: *Πρόσδεξαι, ὁ θεός, εἰς τὸ ἅγιον καὶ ἐπουράνιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον εἰς τὰ μεγέθη τῶν οὐρανῶν διὰ τῆς ἀρχαγγελικῆς σου λειτουργίας ... τὰς προσφοράς ... ὡς προσεδέξω τά δῶρα τοῦ δικαίου σου Ἄβελ, τὴν θυσίαν τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ, Ζαχαρίου τὸ θυμίαμα ... καὶ ἀντίδος ... ἀντὶ τῶν φθαρτῶν τὰ ἄφθαρτα, ἀντὶ τῶν- ἐπιγείων τὰ οὐράνια, ἀντὶ τῶν προσκαίρων τὰ αἰώνια.* Hier taucht das altägyptisch-altchristliche Räuchern für die Toten liturgisch „verharmlost" auf. Das ist durchaus ein do-ut-des-Gebet, das aber durch historische Beispiele begründet wird — wieder eine Abwandlung der Räuchersymbolik.

Die koptischen Jakobiten haben das Räucherwerk zu Beginn der Katechumenenmesse zu einem großen liturgischen Akt ausgestaltet, der ganz dramatisch verläuft. Zuerst singt der Chor: „Das ist das Rauchfaß von reinem Gold, das das süße Rauchwerk trägt, das in den Händen Aarons des Priesters war, wenn er einen süßen Duft auf dem Altar darbrachte." Hier wird einfach eine alttestamentliche Analogie wiederholt. Während der Priester dann das Rauchfaß auf den Altar setzt, betet er, ganz in atlichen Analogien bleibend: „... reinige unsere Herzen ... und reinige uns von allen Sünden ... und gestatte uns, vor dir vernünftige Opfer darzubringen und Lobopfer und einen geistigen süßen Duft, wenn wir durch den Vorhang in das Allerheiligste eintreten." Der Gebetssymbolik entsprechend schließen sich Fürbitten an, dann folgt eine Art Elevation des Weihrauchs mit einem Gebet, das wieder nur alttestamentliche Reminiszenzen enthält, also rein historisch ist, aber in die Analogie ausmündet: „Denn du (Christus) bist das wahre Abendopfer, der sich selbst hingab ..." So herrscht auch hier schließlich der Opfergedanke vor. Die zweite Räucherung folgt bei den Lesungen, das Räuchergebet steht zwischen Epistel- und Actalesung. Hier gilt das

Räuchern als Ersatzopfer: „O Gott, der das Opfer Abrahams annahm und statt Isaak ein Schaf hinlegte, nimm aus unseren Händen dies Weihrauchopfer und gib uns dafür deine reiche Gnade, die uns reinigt von allem schlechten Geruch der Sünde ..." Zum dritten Male wird während der großen Fürbittgebete vor dem Glaubensbekenntnis geräuchert, und zwar an drei interessanten Stellen. Bei der Fürbitte für den Patriarchen von Alexandreia wird an der Stelle geräuchert: „Seine Gebete, die er unsertwegen ... betet, nimm auf deinen vernünftigen Altar im Himmel als süß duftenden Geruch." Das ist reine Gebetssymbolik in den Bahnen der Apokalypse. Bei der Bitte für die, die nach uns kommen, wird nach Osten geräuchert: es sollen also wohl die kommenden Generationen göttlich bewillkommt werden. Dagegen wird bei der Bitte: „Laß alle, die deinen heiligen Namen hassen, vor deinem Angesicht fliehen", nach Westen, d. h. nach der Seite des alten ägyptischen Totenreiches hin geräuchert; hier mögen exorzistische Gedanken vorschweben.

Noch reicher ist das Räucherritual der abessinischen Jakobiten. Der erste Räucherakt zu Beginn der Katechumenenmesse ist jetzt zu einer Weihrauchweihe umgestaltet. Im Weihrauchgebet ist der historische Teil gewachsen, Abel, Henoch, Noah, Aaron, Samuel und Zacharias werden als Vorbild des Rauchopfers aufgeführt, der Weihrauch selbst ist „süß duftender Geruch zur Vergebung der Sünden", wirkt also das Sühnopfer, wird dann aber auch als Dankopfer bezeichnet und endlich mit Anklängen an das Hohelied als Gebet: „Laß mein Gebet vor dir bestehen wie Weihrauch." Die erste Beräucherung des Altars geschieht auch hier durch dreimaliges Umschreiten, also mit Trinitätssymbolik. Dabei soll für die Kirche gebetet werden, die sich von einem Ende der Welt zum anderen ausgebreitet hat, also der Rauch als Symbol für die Ausbreitung. Endlich wendet sich das Bild noch einmal: zum Abschluß des Aktes wird Maria angerufen als „das goldene Räuchergefäß, das die lebendige Feuerkohle trug", nämlich den „der sich selbst seinem Vater als Weihrauch und würdiges Opfer darbrachte". Wir haben hier ein glänzendes Beispiel einer Überdeterminierung von Symbolen in einer liturgischen Szene.

Die zweite Räucherung nach der ersten Epistellesung bittet Gott, den Duft des Weihrauchs zu riechen, wie er das Opfer Melchisedeks, der hier neu auftritt, Aarons und Zacharias' annahm, ihn als Bußopfer anzusehen und die Sünden zu vergeben. Bei der dritten Räucherung zur zweiten Epistelverlesung wird stärker spiritualisiert, der Weihrauch ist „rein, vernünftig und geistig". Die vierte Räucherung bei der dritten Verlesung hat nur erweitert das zweite Räuchergebet der koptischen Jakobiten, schließt aber mit einer merkwürdigen Doxologie: „... jetzt ist die Zeit des erlesenen Weihrauchs," d. h. mit der Symbolik des göttlichen Wohlgeruchs, und mit einer davon abgeleiteten Bezeichnung der Maria und des Christus als Weihrauch: „Weihrauch ist Maria ... du bist Weihrauch, unser Heiland, denn du kamst uns zu retten." Vor der Evangeliumslesung kommt die fünfte Räucherung, bei der das Evangelienbuch beräuchert wird. Dabei wird ein reines do-ut-des-Gebet mit Anklang an den himmlischen Wohlgeruch gesprochen: „Gedenke, Herr, derer, die dir diesen Weihrauch dargebracht haben ... gib ihnen allen die Belohnung im Himmel." Das Räuchern vor dem Credo ist wieder von der Bitte um Vernichtung der Feinde Gottes begleitet, doch wird dabei der Altar beräuchert. Dieser Zug ist stärker numi-

nos als bei den Kopten; man will damit beweisen, daß man selbst nicht zu den Feinden Gottes gehört. Dann wird als Gegensatz um Segen für die Gemeinde gebetet und damit die Gemeinde beräuchert: himmlischer Wohlgeruch soll über sie ausströmen. Endlich wird noch einmal vor den Einsetzungsworten bei der Erwähnung der Menschwerdung Christi geräuchert, das ist aller Wahrscheinlichkeit nach Anspielung auf die Magierperikope.

Für das ägyptische Räuchern ergibt sich dann folgende Tabelle:

| Arab. Didaskalie: | Markusliturgie: | Kopt. Jakobiten: | Abess. Jakobiten: |
|---|---|---|---|
| 1. Beginn der Kat. Messe | 1. Beginn der Kat. Messe | 1. Beginn der Kat. Messe erweitert | 1. Beginn der Kat. Messe mit Segnung des Weihrauchs |
| | 2. Evangeliumslesung | 2. Lesungen | 2. Erste Epistellesung |
| | | | 3. Zweite Epistellesung |
| | | | 4. Dritte Epistellesung |
| | | | 5. Evangeliumslesung |
| | 3. Großer Einzug | | |
| | 4. Vor dem Credo | 3. Vor dem Credo | 6. Vor dem Credo |
| | 5. In den Diptychen für die Toten vor den Einsetzungsworten | | 7. Vor den Einsetzungsworten |

Im syrisch-palästinensischen Ritus weist die Liturgie des Theodor von Mopsuestia nichts vom Räuchern auf.[220] Das zweite Buch der apostolischen Konstitutionen vergleicht zwar die Jungfrauen mit Weihrauch und Räucheraltar,[221] doch besagt das nur, daß sie Gott angenehm sind, läßt aber nicht erkennen, daß geräuchert wurde. Das 7. Buch spricht zwar von *διὰ προσευχῆς καὶ λόγου ἀναπέμπεταί σοι θυμίαμα*,[222] aber auch das beweist nichts für liturgischen Gebrauch. Dagegen darf man die viel zitierte Stelle im 8. Buch, zu Beginn des Offertoriums *εἷς δὲ ὑποδιάκονος διδότω ἀπόρρυψιν χειρῶν τοῖς ἱερεῦσιν* nicht auf ein Beräuchern der Hände deuten, sondern sicher auf eine symbolische Waschung.[223]
Das älteste Zeugnis für die Räucherung bei der Evangeliumsverlesung bezeugt die Peregrinatio Sanctae Silviae im 4. Jahrhundert für Jerusalem: „... factis orationibus tribus ecce etiam thymiateria inferuntur intra spelunca Anastasis ut tota basilica Anastasis repleatur odoribus; et tunc ibi stat episcopus intra cancellos, prendet evangelium ..."[224] Gibt der Areopagite eine syrische und

[220] *H. Lietzmann*, Die Liturgie des Theod. v. Mops. SBA 1933, Phil. Hist. Kl., S. 915—936.
[221] II, 26, 8 (Funk, I, S. 105).
[222] VII, 33, 2 (Ebda., S. 424).
[223] *Brigthman*, a. a. O., S. 13.
[224] CSEL, Bd. 39, S. 73.

nicht eine ägyptische Form der Liturgie wieder, dann hätten wir auch um 500 in Syrien eine Räucherung zu Beginn der Katechumenenmesse, wobei Wohlgeruch die ganze Kirche erfüllen soll,[225] denn der Weihrauch wird durch die ganze Kirche getragen,[226] zugleich wird auch der Altar beräuchert. Die Symbolik des göttlichen Wohlgeruchs liegt auf der Hand.

Die Jakobusliturgie hat bereits 1. in der Prothesis ein Räuchergebet bei der Zubereitung des Weihrauchs mit einer schon überdeteminierten Symbolik: *Δέσποτα κύριε Ἰησοῦ Χριστέ... ὁ διφυὴς ἄνθραξ, ὁ τῇ λαβίδι τῶν τοῦ προφήτου χειλέων ἁψάμενος καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτοῦ ἀφελόμενος. ἅψαι τῶν νοερῶν ἡμῶν αἰσθήσεων καὶ καθάρισον ἡμᾶς ... καὶ παράστησον ἡμᾶς ἁγνοὺς τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ τοῦ προσενέγκαι σοι θυσίαν αἰνέσεως καὶ πρόσδεξαι παρ' ἡμῶν ... τὸ παρὸν θυμίαμα εἰς ὀσμὴν εὐωδίας καὶ εὐωδίασον ἡμῶν τὸ δυσῶδες τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ...* a) Die Kohle ist Zeichen der Zweinaturenlehre, wohl da sie eine feste und eine rauchförmige Natur hat; b) Jes. 6 hat eingewirkt und damit das Räuchern reinigenden Sinn; c) auch der himmlische Altar der Apok. wird in Erinnerung gerufen; in Verbindung mit ihm wird das Räuchern zum Lobopfer; d) endlich ist wieder der göttliche Wohlgeruch benutzt, der den üblen Geruch unserer Seelen beseitigen soll. 2. Zu Beginn der Katechumenenmesse vor dem kleinen Einzug. Das Gebet erinnert wie die der ägyptischen Liturgien an Abel, Noah, Abraham, Aaron und Zacharias und bittet, das Rauchopfer der Sünder zur Sündenvergebung anzunehmen. 3. Vor der Evangelienlesung. Das Gebet bringt einen neuen Zug: *Σοὶ τῷ πεπληρωμένῳ πάσης εὐωδίας καὶ εὐφροσύνης, κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ἐξ ὧν δέδωκας ἡμῖν προσφέρομέν σοι τὸ θυμίαμα τοῦτο. ἀναληφθήτω δὴ δεόμεθα ἐνώπιόν σου ἐκ πενιχρῶν ἡμῶν χειρῶν εἰς τὸ ... ὑπερουράνιόν σου θυσιαστήριον ...* Außer göttlichem Wohlgeruch, himmlischem Altar und Sühnopferbedeutung wird hier auf die Schöpfung hingewiesen; der Weihrauch ist Gabe Gottes, der alles mit seinem Duft erfüllt. 4. Zu Beginn der Missa fidelium vor dem großen Einzug. Außer den gewohnten alttestamentlichen Reminiszenzen und der Bedeutung des Gebets und Lobpreises klingt hier, allerdings leise, eine gewisse exorzistische Bedeutung des Räucherns durch: ... *κάθαρον ἡμῶν τὸν νοῦν καὶ τὰ φρονήματα ἀπὸ μιαρῶν ἐπιθυμιῶν καὶ κοσμικῆς ἀπάτης καὶ πάσης διαβολικῆς ἐνεργείας ...* 5. Nach der Kommunion vor dem Dankgebet. Hier hat das Räuchern reine Gebetsbedeutung: ... *προσφέρομέν σοι τὸ θυμίαμα τοῦτο δεόμενοι, φύλαξον ... καὶ καταξίωσον ἡμᾶς μέχρι τῆς ἀναπνοῆς ...*

Ähnlich den ägyptischen haben auch die syrischen Jakobiten ein reiches Räucherzeremoniell: 1. Während der Sedrogebete der Prothesis, wobei das Räuchern meritorischen Charakter hat: „... säubere uns von allem Schmutz der Sünde durch diesen Duftrauch." 2. Zu Beginn der Katechumenenmesse in einem kunstvoll aufgebauten liturgischen Akt. In zwei Gebeten wird zuerst der Rauch als Dankopfer hingestellt, dann häuft sich wieder die Symbolik: „Wir danken dir, Schöpfer der Welt ... für die gesegnete Wurzel, die sproßte und aufging aus einem trockenen Grund, nämlich aus Maria, und die ganze Erde wurde voll vom Geruch ihrer herrlichen Süße, und sie trieb den schlechten Geruch des Heidentums hinweg aus allen Weltgegenden durch ihre herrliche Lehre. Wir opfern diesen Weihrauch ... nach dem Muster Aarons ... der reinen Weihrauch opferte ... und dadurch die Plage abwandte ..." Der Vergleich der Weihrauchpflanze mit der Wurzel Jesse ist anschaulich und neu. Daran schließt sich die Ent-

[225] Eccl. hier. III, 3, 2 f.
[226] Ebda. IV, 2.

zündung des Weihrauchs mit einer Doxologie an, der Charakter des Lobopfers wird festgehalten. Dann folgt eine sehr komplizierte Beräucherung des Altars: dreimal in der Mitte für den Vater; dreimal das nördliche Horn für den Sohn, dreimal das südliche Horn für den Geist, die Ostseite für Maria, die Westseite für Propheten, Apostel und Märtyrer, die Nordseite für die Theologen, Priester, Gerechten und Frommen und die Südseite für die Kirche und alle ihre Glieder. Den Abschluß bildet ein dreimaliges kreisförmiges Beräuchern des Altars von oben her; jetzt ist der Rauch unmittelbar als Sühnemittel gedacht: „Laß dich versöhnen durch den Rauch deiner Priester ...“ Kompliziert ist auch 3. der Räucherakt zu Beginn der Missa fidelium. Jetzt ist der Duft symbolisch überdeterminiert: „... durch den guten Geruch des wahren Glaubens ... mögen wir würdig erachtet werden ... O Christ, der erlösende Atem der Welten ... guter Geruch, der nimmer stirbt, der süße und gute Geruch, deine Erkenntnis erfülle unsere Herzen ...“ Christus, der Glaube und die Christuserkenntnis sind symbolisiert. 4. In dem Sedro für die Toten am Schluß der Messe ähnlich wie in der Markusliturgie. Hier soll eine Entsühnung der Toten bewirkt werden: „Ein süßer Duft ... sei dies Opfer für deine Diener und Dienerinnen, das wir heute für sie darbringen. Mag dadurch ... dein Zorn besänftigt werden, und gib ihnen Ruhe in deiner Gnade.“ Dann ergibt sich für die syrisch-palästinensische Form folgende Tabelle:

| Peregr. Silv. | Dion. Areop. | Jakobuslit. | Syr. Jakobit. |
|---|---|---|---|
| | | 1. Prothesis. | 1. Prothesis. |
| | 1. Beg. d. Kat. Messe | 2. Beg. d. Kat. Messe | 2. Beg. d. Kat. Messe |
| 1. Evangeles. | | 3. Evangeles. | |
| | | 4. Beg. d. M. Fid. | 3. Beg. d. M. Fid. |
| | | 5. Nach d. Komm. | 4. Am Ende d. M. |

Die kleinasiatische und persische Form weist die seltsamen Handlungen der Nestorianerliturgie auf. Schon bei der der Prothesis voraufgehenden Herstellung der heiligen Brote wird viel Räucherwerk gebraucht, zum Teil mit schöner und eigenartiger Symbolik. Wenn der Weihrauch zuerst in das Räuchergefäß gelegt wird, spricht der Priester: „Das irdene Gefäß ist geheiligt ...“ in Anlehnung an 2. Kor. 4, 6. Sind die Brote in den Ofen gelegt, legt er etwas Weihrauch bei mit den Worten: „Wie den Rauch des köstlichen Weihrauchs und den Duft des süßen Räucherwerks empfange, Christ ... das Flehen und Gebet deiner Diener.“ Nachdem er die Brote aus dem Ofen genommen hat, räuchert er wieder und spricht: „Dies irdene Gefäß ist erlöst — laß es zu seiner früheren Natur zurückkehren.“ Bei der Räucherung zur Evangelienverlesung wird — wieder ein neuer Zug — an die große Sünderin erinnert; der Weihrauch hat sühnende Kraft. Zu Beginn der Missa fidelium wird die Patene beräuchert mit den Worten: „Diese Patene sei gesegnet wie die Patene der gesegneten Apostel im Obergemach, du Schöpfer süßer Kräuter und angenehmer Düfte ...“ Die enge Verbindung von Abendmahl und Schöpfungsordnung ist hier beachtlich. 4. Vor dem Canon missae nach der Enthüllung der Elemente hat das Räuchern Lobopferbedeutung mit leiser Erinnerung an die sündentilgende Wirkung des Opfers. 5. Nach dem Händewaschen der Priester vor der fractio panis werden die dinglichsten Formeln gebetet: „... mag der Rauch unseres lieblichen Rauchopfers dich (Gott) erfrischen wie das Rauchopfer Aarons ... du Schöpfer duftender Wurzeln und süßer Spezereien.“ Die bei den Nestorianern überhaupt charakteristische Im-

manenzfrömmigkeit findet hier einen schönen Ausdruck. 6. Nach der fractio panis beräuchert der Priester seine Hände, die eben noch das heilige Brot gehalten haben und ebenso sein Gesicht, das das Brechen des Leibes Christi mit hat ansehen müssen; das Gebet drückt deutlich den Reinigungsakt aus: „Versüße ... den Duft unserer Unreinheit und Verdorbenheit mit dem süßen Geruch der Lieblichkeit deiner Liebe und reinige uns damit von den Befleckungen ...“ Das nestorianische Räuchern vor der Konsekration ist übrigens schon 457 bezeugt.[227]

Endlich die byzantinischen Liturgien. Seit dem 6. Jahrhundert läßt sich in Konstantinopel der Gebrauch von Räucherwerk in den Kirchen nachweisen; noch im 10. Jahrhundert räuchert der Kaiser in den Kirchen eigenhändig.[228] Das Beräuchern der Patene in der Prothesis bezeugt ein alter, nicht sicher zu datierender, vielleicht dem 9. Jahrhundert angehöriger Text in Cochläus' Speculum;[229] es ist hier wohl eine Ehrenbezeugung. Die Petrusliturgie, eine Mischung aus byzantinischen und römischen Bräuchen, hat den gleichen Brauch; die Gebetsformeln erinnern an das Opfer des Zacharias und bringen nichts Neues; zu Beginn der Messe wird dann das Volk beräuchert. Dagegen braucht sich das Offertoriumsgebet der Basiliusliturgie des 9. Jahrhunderts[230] nicht auf einen Räucherakt zu beziehen; die Sätze ... *θυσίαν ... ἣν προσδεξάμενος εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον εἰς ὀσμὴν εὐωδίας ἀντικατάπεμψον ἡμῖν τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου πνεύματος* ... können bildlich gemeint sein und sich auf das Opfer der Eucharistie beziehen. Doch die Liturgie der Vorgeweihten Gaben hat schon im 9. Jahrhundert drei Räucherakte: 1. Zu Beginn der Prothesis wird in Kreuzform geräuchert mit der schlichten Doxologie: *εὐλογητός ὁ θεός*. 2. Zu Beginn der Katechumenenmesse wird das ganze Schiff beräuchert, es wird wohl göttlicher Wohlgeruch hergestellt. 3. Beim kleinen Einzug. Vielleicht wird auch 4. bei den Lesungen geräuchert, was man vielleicht aus dem begleitenden Gebet schließen kann. Erst allmählich hat sich das reiche Räucherritual der Chrysostomosliturgie entwickelt; die verschiedenen Lesarten schwanken, es kommt immer mehr hinzu. Genau läßt sich im einzelnen die Geschichte kaum noch verfolgen, die Grundzüge bleiben aber immer erhalten, sie sind für den ganzen Osten die gleichen, wie ein Blick auf unsere Tabellen ergibt. Die letzte Fassung der Chrysostomosliturgie weist folgende Riten auf: 1. In der Prothesis erfolgt ein Zurüstungsakt des Weihrauchs: der Weihrauch wird *εἰς ὀσμὴν εὐωδίας πνευματικῆς* für den himmlischen Altar dargebracht; als Gegengabe soll Gott Gnade und heiligen Geist senden (*ἀντικατάπεμψον*). Dann wird der Asteriskos mit einer Erinnerung an Math. 2 beräuchert, dann die erste Decke zum Bedecken des heiligen Brotes und des Diskos mit einem Lobgebet, dann die zweite Decke, die den Kelch verhüllt, mit einem Lobgebet an Christus, dann die dritte Decke (Aer).

[227] *Cabrol-Leclercq*, a. a. O.
[228] *Atchley*, a. a. O., S. 198 ff.
[229] *Brightman*, a. a. O., S. 539.
[230] Ebda., S. 319.

Hier, und zwar nur hier, klingt ein alter exorzistischer Klang deutlich durch: *σκέπασον ἡμᾶς ἐν τῇ σκέπῃ τῶν πτερύγων σου, ἀποδίωξον ἀφ' ἡμῶν πάντα ἐχθρὸν καὶ πολέμιον, εἰρήνευσον ἡμῶν τὴν ζωήν.* Es folgt die Beräucherung des Rüsttisches wieder mit einer bloßen Doxologie. Nach der ersten Apolysis erfolgt noch in der Proskomidie der zweite Räucherakt, der eigentlich mit dem ersten sinngemäß zusammengehört, der dann zur Katechumenenmesse überleitet und den alten Räucherakt zu Beginn dieser darstellt. Beräuchert wird der Rüsttisch mit den Gaben und in Kreuzform der Altar, der umschritten wird. Das Symbol ist jetzt der alles wie ein Rauch erfüllende Christus: *ἐν τάφῳ σωματικῶς, ἐν ᾅδου δὲ μετὰ ψυχῆς ὡς θεός, ἐν παραδείσῳ δὲ μετὰ λῃστοῦ καὶ ἐν θρόνῳ ὑπῆρχες Χριστέ μετὰ πατρός* ... Dann wird das Schiff und der Priester beräuchert. Schon hier wird wieder deutlich, wieviel verschiedene Gedanken und Symbole ganz heterogener Art zusammengeflossen sind und wie es wieder unmöglich ist, auch nur eine einzige östliche Liturgie auf einen Nenner zu bringen. 3. Der Räucherakt zwischen Epistel- und Evangelienlesung beginnt mit einem erneuten Segen über dem Weihrauch, beräuchert wird der Altar, der ganze Kirchenraum und der Priester; ein Räuchergebet wird jetzt nicht gesprochen. 4. Beim großen Einzug, bei dem übrigens der Diakon das Rauchfaß an einem Finger hält, wird wieder Altar, Schiff und Gemeinde beräuchert, dazu auch die Bilder. Jetzt ist der Sühnecharakter deutlich, denn es werden Ps. 50 und Bußgebete rezitiert. Schließlich wird als Bild der Grablegung Christi und ihrer Spezereien der Aer beräuchert. 5. Zu Beginn der Diptychen wird als reine Gebetssymbolik der Altar nochmals beräuchert. 6. Während der Diptychen für die Toten wird der Altar wiederum beräuchert, der letzte Rest der alten Totenräucherung. 7. Nach der Kommunion wird dreimal geräuchert: die Stellung in der Liturgie zeigt an, daß es sich um ein Symbol für den erhöhten Herrn handelt. So ist auch hier zu altem Gut durch Summation immer Neues hinzugetreten, bis der ganze Aufbau aus den verschiedensten Steinen wuchs.

Auch die Prothesis der armenischen Liturgie beginnt mit einem Räuchergebet: „... nimm unsere Gebete gnädig an wie den Duft wohlriechenden Weihrauchs, von Myrrhen und Zimt ...“ Anschließend wird die ganze Kirche und das Volk beräuchert mit Hinweis auf die atlichen Vorbilder. 2. Beim großen Einzug mit Anspielung auf den himmlischen Wohlgeruch und als Ehrenbezeugung für den einziehenden Herrn. So stellt in bezug auf das Räuchern die armenische Liturgie eine sehr alte Form dar. Die Übersicht ergibt also:

| Vorgew. Gaben: | Chrysost. | Armen. |
|---|---|---|
| 1. Prothesis | 1. Prothesis | 1. Prothesis |
| 2. Beg. d. Kat.-Messe | 2. Beg. d. Kat.-Messe | |
| 3. Kleiner Einzug | | |
| 4. (Lesungen) | 3. Lesungen | |
| | 4. Großer Einzug | 2. Großer Einzug[231] |
| | 5. Beginn der Dipt. | |
| | 6. Dipt. f. d. Toten | |
| | 7. Nach d. Kommunion | |

In den östlichen Nebengottesdiensten und sonstigen kirchlichen Handlungen wird heute immer geräuchert. Auch das geht z. T. auf älteste Traditionen zurück. Räuchern in der Sonntags-

[231] Alle liturgischen Texte sind, soweit nicht anders angegeben, nach *Brightman* zitiert.

vigil bezeugt für das 4. Jahrhundert in Jerusalem die Peregrinatio Ätheriae.[232] Auch die Kopten räuchern schon in den Morgen- und Abendgottesdiensten.[233] Seit wann dabei Ps. 140 rezitiert wird, ist nicht sicher; er symbolisiert die alles erfüllende Nähe Gottes und das Bittgebet, aber die Institution selbst ist eine atliche Nachahmung.[234] Das Räuchern in der Osternacht wird für Byzanz um 580 bezeugt;[235] darin liegt wohl ein Nachklang der Totenräucherung.

Geräuchert wird ferner bei allen Weihungen, bei Kirchweihen, Zubereitung des Chrisma, bei der Wasserweihe oder den Weihen der verschiedensten mitgebrachten Dinge, aber auch bei Personen, etwa der Bischofsweihe. Immer ist wohl das Räuchern die Übertragung des göttlichen Wohlgeruchs und damit der göttlichen Sphäre auf den zu Weihenden, der damit heilig wird.

Die alte Totenräucherung ist in der Leichenfeier erhalten geblieben, zumal da, wo noch die Vorhalle der Kirche, in der früher beerdigt wurde, beräuchert wird. Hier gilt die Räucherung durchaus noch dem Toten, sei sie nun kultischen oder sanitären Erwägungen ursprünglich entnommen.[236]

Die Räuchermittel sind verschieden und nicht wie im Westen reiner Weihrauch. Symbolische Besonderheiten kommen vor, so wenn die Nestorianer als Bild für das Opfer Christi Lammwolle räuchern.[237] Das beliebteste Räuchermittel ist Ladanum (ладан), das Harz von Cistus creticus et ladaniferus, das in runden Kristallen eingeführt wird, aber heute um der Billigkeit willen meist mit anderen Harzen, besonders von Zedern- und Zypressenarten vermengt wird. Doch hat es in der byzantinischen Zeit wesentlich kompliziertere Rezepte gegeben. So hat der pseudonyme alexandrinische Arzt Nicolaus Myrepsos (13. Jahrhundert) ein Räucherwerkrezept hinterlassen, das nicht weniger als 50 (genauer 44) Bestandteile enthält, allerdings wissen wir nichts über seinen kirchlichen Gebrauch.[238]

---

[232] A. a. O.

[233] *Brightman*, a. a. O., S. 583.

[234] S. u. VII.

[235] Vita S. Eutychii X, 92 (MSG 86, S. 2377).

[236] *Thalhofer*, a. a. O., S. 402.

[237] *Atchley*, a. a. O., S. 25.

[238] 50 kommen dadurch zustande, daß einige Pflanzen doppelt aufgeführt sind, nur nach verschiedenen Pflanzenteilen gesondert. Die meisten Bestandteile sind aus alten ägyptischen Räucherrezepten bekannt, s. u. Die übrigen sind sehr geschätzte hellenistische kosmetische, zum Teil Zaubermittel. Alte ägyptische und orientalische Räucherbestandteile werden genannt: Aspalathosrinde, Asphodeloswurzel, Juniperus, Bdellium, Kostus, Kardamon, Kypergras, Krokus, Ladanum, Styrax, Narde, Myrrhe, Amomon, Terebintenharz, Palmenfett, Mastix, Weihrauch, Kalmus, Iris, Honig, Wein; griechische und byzantinische Bestandteile sind wohl Pinienzapfen, der als Zauberstein bekannte Gagatstein, Waldraute, Salmiak, Nußblätter, Spechtwurzel, Weidensamen, Haselwurz. (Die Interpretation der einzelnen Substanzen verdanke ich meinem Vater C. *Schneider* in Zwickau Sa. Zu Myrepsos, den ich nach der Ausgabe von *Joh. Oporinus*, 1549, benutze, weist Herr Professor *von Brunn*, Institut für Geschichte der Medizin in Leipzig, auf *F. K. Held*, Nicol. Salern. u. Nic. Myr. Diss., Leipzig 1916, und *H. Lehmann*, Zu Nic. Myr. Arch. GeschdMed. XVII, 1926, H. 5—6, hin.) Weiteres Material auch bei *Renaudot*, a. a. O.

Während der Westen kreisförmig (in circuitu) und kreuzförmig räuchert, schwingt der Osten seit dem 12. Jahrhundert das Rauchfaß nur kreuzförmig.[239] Doch gehört die wiederum sehr komplizierte Motivierung dieses Brauches in die Geschichte der signatio crucis.

Endlich darf auch der abergläubische Gebrauch des Weihrauchs nicht ganz vergessen werden. Statt vieler Beispiele genügt neben den oben angeführten Wundergeschichten auf die mit Hilfe von Weihrauch vollbrachte Wundergeschichte des Gregor von Agrigent in der Vita des Presbyters Leontius hinzuweisen.[240]

## V. Die orientalischen Vorformen des östlichen Räucherns.

1. Das klassische Land des Räucherns ist Ägypten,[241] und bisher hatten sich schon wiederholt die ägyptischen Einflüsse auf das christliche Räuchern klar gezeigt. Schon das Grab des Ti (um 2700 a) zeigt ein reiches Räucherritual; der Totenpriester räuchert vor der am Speisetisch sitzenden toten Gemahlin Tis, und zwei andere Totenpriester räuchern am Serdabschlitz[242]. Den ältesten literarischen Beleg gibt Pyramidentext I § 25: „Osiris Pepi Neferkere, gebracht wird dir dein Weihrauch (sntr), und du wirst Gott (ntr)“.[243] Seit dem 3. Jahrtausend bis in die christliche Zeit ist also die Totenräucherung zu belegen. Die 5. Dynastie hat auch schon einen regen Weihrauchhandel mit Punt getrieben, der in der Zukunft immer mehr wuchs.[244] Aus der 11. Dynastie ist die Expedition unter Sanchkere-Mentuhotep bekannt, zu der der Schatzhausbeamte Henu ein Heer von 3000 Mann ausrüstet, um die Weihrauchtransporte zu sichern.[245] In der 13. Dynastie ist Weihrauch so häufig, daß er neben Kuchen, Bier und Fleisch als Lohnzahlung auftritt.[246] Besonders zahlreich sind die Zeugen für die 18. Dynastie, in der Weihrauchstiftungen für die Tempel oft in Texten vorkommen. Die berühmteste Weihrauchexpedition ist die der Königin Hatschepsut, die 31 Weihrauchbäume in Kübeln aus Punt bringen läßt, „um die Salbe des Gottesleibes, die ich dem Herrn der Götter bestimmt hatte, herzustellen.“[247] Mit fünf Seeschiffen unter persönlicher Leitung des Finanzministers zieht sie aus; außer Weihrauch bringt sie auch Myrrhe mit. Auch ihr Stiefbruder, Gemahl und Nachfolger Thutmosis III. ist ein großer Weihrauchfreund: er läßt sich kanaanäische Tribute in Räucherwerk zahlen; seinem Lieblingstempel in Karnak schenkt er fünf-

[239] Atchley, a. a. O., S. 218 ff.

[240] Vit. Greg. 68 (MSG 98, S. 672).

[241] *H. Bonnet*, Die Bedeutung der Räucherungen im ägyptischen Kult. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Bd. 67, 1931, S. 20—28.

[242] *G. Steindorff*, Das Grab des Ti, 1913, bes. Tafel 46 und 132. Vgl. auch *W. Wreszinski*, Ber. üb. d. phot. Exp. v. Kairo bis Wadi Halfa, 1927, S. 86 f.

[243] Hinweis von *Joh. Leipoldt*.

[244] *H. Kees*, Ägypten, 1933, S. 123.

[245] Ebda.

[246] Ebda. S. 64.

[247] Ebda. S. 50 und 124.

zigmal so viel Weihrauch wie den andern Tempeln.[248] Noch Ramses III. wiederholt die Weihrauchexpeditionen; nach einer Inschrift seien während der 31 Jahre seiner Regierung 1 933 766 Weihrauchkugeln geopfert worden.[249] Daß die Räuchersitten auch schnell von den in Ägypten Landfremden angenommen wurden, beweisen die Elefantinepapyri. Die Ptolemäer setzen auch hier, wie so oft, die alte Tradition fort. Ein Sarkophag in Memphis beweist die Bestattung eines arabischen Weihrauchhändlers dort in ptolemäischer Zeit,[250] und Ptolemaios Philadelphos führt bei einem Umzug Kamele mit, die 300 Pfund Weihrauch und Myrrhen tragen.[251] Noch in der römischen Zeit räuchern in Alexandreia sogar die Soldaten, wie zwei Stellen bezeugen.[252]

Aber Ägypten hat auch die kompliziertesten Rezepte für Räucherwerk erfunden und erhalten. Das allgemeinste Räuchermittel ist Weihrauch.[253] Freilich hat man ihn schon früh verfälscht, besonders mit Styrax,[254] was sogar bei Herodot durchschimmert.[255] Aber im allgemeinen begnügt man sich damit nicht, sondern entwickelt höchst komplizierte Räucherrezepte, die alle unter dem Sammel-

---

[248] Ebda. S. 254.

[249] *Mc Culloch*, a. a. O., S. 203—205.

[250] *D. Nielsen* u. a. Handb. d. Arab. Altertumskunde, 1927, S. 59 u. 117.

[251] *Steier*, Art. Myrrha, Pauly-Wissowa 31, S. 1143.

[252] *Cumont*, Fouilles de Doura. Textband, S. 92 f.

[253] Weihrauch ist das Gummiharz mehrerer Boswelliaarten, besonders von Boswellia serrata, aus der Familie der Burserazeen. Teils schwitzt er freiwillig aus, teils kommt er aus künstlichen Einschnitten. Erhärtet bildet er verschieden große gelbliche Tropfen, die leicht zerreiblich sind. Beim Erhitzen bläht er sich rasch auf und verbrennt mit russender Flamme. Hauptbestandteile ätherische Öle und Boswelliasäure. Außer der Verwendung zum Räuchern wurde früher Weihrauch dem Lack kostbarer Geigen beigefügt. Ursprungsland Kap Guardafui. Hauptstapelplatz ist noch heute wie in der Antike Südarabien, vor allem Aden (nach Mitteilungen von C. *Schneider*, Zwickau). Als Ursprungsland wird oft Arabien angegeben, doch ist es ursprünglich nur Stapelplatz. Dioscurides (ed. Wellmann) I, 68, kennt mehrere Sorten, weiß aber auch von Verfälschungen mit Fichten- und anderem Harz. Er wird in einer Muschelschale gebrannt und vor der völligen Verbrennung zugedeckt, oder über glühenden Kohlen in einer Schale erhitzt, um die Unreinigkeiten zu entfernen. Geräuchert wird nicht nur das Harz, sondern auch die Rinde. Als einen besonderen Verwendungszweck nennt D., daß ihn Wettkämpfer vor dem Kampf als Stimulans verzehren. *Plinius Hist. nat.* XII, 14, 30 ff., berichtet von religiösen Bräuchen beim Sammeln des Weihrauchs: die Sammler sind zu strenger Askese verpflichtet; ferner von der hohen Besteuerung in den Ausfuhrländern. Herodot 3, 107, hat sich die Geschichte erzählen lassen, daß die Weihrauchbäume von geflügelten Schlangen bewacht seien, die man erst mit Styrax vertreiben müsse. Ob dahinter ein Geschäftstrick der Weihrauchhändler oder doch vielleicht eher eine alte religiöse Gemeinlegende steht (die Schlange bewacht den Baum des Lebens), ist nicht auszumachen.

[254] Styrax, das Harz von Styrax officinalis, vorwiegend aus Syrien und Kleinasien, ist billiger als Weihrauch und daher oft Ersatz oder Zusatz. Anpflanzungsversuche sind in der Antike mit Erfolg sogar in Griechenland gemacht worden (Belege bei Steier, a. a. O.). Dioscurides I, 66, bezeichnet es als Träne eines quittenähnlichen Baumes.

[255] Hdt 3, 107.

namen Kyphi — soviel wie „duftendes Rauchwerk" — gehen.[256] Das auch bei griechischen Schriftstellern häufig erwähnte *κυφι ἱερατικόν* ist immer wieder nachgeahmt worden; die heiligen Zeremonien bei seiner Herstellung werden besonders bei Plutarch[257] hervorgehoben. Einige Rezepte sind noch erhalten, die wichtigsten zeigt folgende Zusammenstellung:

| Pap. Ebers 98 | Plutarch De Is. 80 | Diosc. I, 25 | Galen De antid. 2, 2 |
|---|---|---|---|
| 1. Myrrhe | Myrrhe | Myrrhe | Myrrhe |
| 2. Wacholderb. | Wacholderb. | Wacholderb. | Wacholderb. |
| 3. Weihrauch | — | — | — |
| 4. Galgant | Galgant | Galgant | Galgant |
| 5. Aloe | — | — | — |
| 6. Harz | Harz | Harz | Harz (Terebinten) |
| 7. Kalmus | Kalmus | Kalmus | Kalmus |
| 8. Sesel | Sesel | — | — |
| 9. Mastix | Mastix | Mastix | Mastix |
| 10. Styrax | — | — | — |
| 11. — | Honig | Honig | Honig |
| 12. — | Wein | Wein | Wein |
| 13. — | Rosinen | Rosinen | Rosinen |
| 14. — | Aspalathos | Aspalathos | Aspalathos |
| 15. — | Asphalt | — | — |
| 16. — | Binsen | — | Binsen |
| 17. — | Lapathon | — | — |
| 18. — | Kardamom | — | Kardamom |
| 19.—21. — | Krokus und zwei Harze.[258] | | |

[256] Vgl. *V. Loret*, Le Kyphi. Journal Asiatique 1887, 8. Ser., Bd. 10, S. 76—132. Das Rezept des Pap. Ebers auch Ztft. Äg. Sprache u. Altertumsk., 1874, S. 108. *Ganszyniec*, Art. Kyphi. Pauli-Wiss. 23, S. 52—57.

[257] De Is 80.

[258] Soweit die einzelnen Substanzen klar erkennbar und bekannt sind, läßt sich folgendes sagen: Myrrhe ist das freiwillig ausgeschwitzte oder durch Einschnitte ausgeflossene Gummiharz einiger Burserazeenarten, vor allem der Commiphora abessinica. Hauptursprungsländer Arabien, die afrikanische Küste des Roten Meeres und Abessinien. Der Ausfluß ist zuerst milchig und erstarrt dann zu einer gelben Masse, die durchscheinend, von rauher Oberfläche, leicht zerreibbar, wenig löslich ist. Beim Erhitzen bläht sie sich auf ohne zu schmelzen und verbrennt mit russender Flamme. Hauptbestandteile sind ätherische Öle und Harz. Außer zu Räucherungen wird sie hauptsächlich in der Medizin und Tiermedizin zur Wundbehandlung benutzt (nach Mitteilung von *C. Schneider*, Zwickau). Bei Herodot 3, 107, wird sie schon neben dem Weihrauch genannt. Doch ist sie teurer als Weihrauch, deshalb wohl in der Kirche nie so recht in Gebrauch gekommen. Dioscurides I, 64, nennt sie „Träne eines arabischen Baumes". Er unterscheidet von ihr 1,65 die böotische Myrrhe, die Wurzel eines böotischen Baumes, die dem Räucherwerk beigemischt wurde. Wachholder ist wohl Juniperus phoenicea L., doch unterscheiden die Rezepte zuweilen zwei Arten. Dioscurides I, 75 hebt seine apotropäische Bedeutung zum Vertreiben wilder Tiere hervor. Galgant ist die Wurzel des Kypergrases (Cyperus rotundus und longus); nach Dioscurides I, 4 war vor allem die kilikische, syrische und kykladische zum Räuchern geschätzt. Ägypten bezog die ganz feinen Sorten aus

Fast alle, zum Teil bis heute gebräuchlichen Räucherrezepte stehen mit diesen alten Kyphirezepten in Beziehung; mögen sie oft auch verschlungene Pfade gewandert sein.[259] Loret hat die Herstellungsweise auch mit den Mengenangaben genau nachgeprüft und die alten Rezepte mit Erfolg hergestellt. Jedenfalls ist die Herstellung immer kostspielig gewesen; man versteht, wenn in der Ptolemaierzeit ein einziger Tempel jährlich verhältnismäßig große Summen für Räucherwerk aufwendet.[260]

Über die Symbolbedeutung und die Verwendung des Räucherns in Ägypten hat Bonnet das wesentliche gesammelt. Eine große Reihe der christlichen Motive und Verwendungsformen sind hier vorgebildet. Der Weihrauch hat Gebetssymbolik; in Tempelreliefs räuchert der König beim Gebet um langes Leben. Er hat Opferbedeutung, wenn er mit den Tieropfern zusammen verbrannt wird; mag er ursprünglich auch nur den Geruch des brennenden Fleisches verbessern sollen. Er symbolisiert das Emporsteigen zum Himmel, vor allem wenn Ra gebeten wird, die Seele auf dem Weihrauch zum Himmel zu führen. Er verbreitet Himmels- und Götterduft bei Prozessionen, Tempelweihen und anderen Zeremonien. Vor allem vergottet er und macht lebendig ,wie das Räuchern am Serdabschlitz beweist oder die Darstellungen, auf denen eine Gottheit die Leiche beräuchert. Er hat reinigende Kraft, vor allem bei den religiösen Reinigungszeremonien der Frauen.[261] Auch eschatologische Bedeutung hat er bei den Totenräucherungen; nichts fürchtet der Ägypter mehr, als daß sein Name im Jenseits „stinkend" sein könne. In der Magie vertreibt er Verwesung und Dämonen. Kurz, überall, wo ein numinoses Gefühl erregt werden soll, benutzt der geruchsfreudige Ägypter Räucherwerk.

---

der Ammonsoase (Loret). Aloe wird nach Plinius XII, 81 gern zum Durchräuchern der Kleider benutzt. Terebintenharz, meist gereinigtes Harz der Pistacia terebinthus, von Dioscurides höher als Mastix geschätzt (I, 71)), besonders aus dem petraischen Arabien. Kalmus, die Wurzel von Calamus aromaticus, nach Dioscurides aus Indien importiert. Mastix, freiwilliger oder künstlicher Ausfluß der Pistacia lentiscus; noch heute ist der aus Chios besonders beliebt. Zähflüssige, an der Luft tropfenförmig erhärtende Masse; im Handel in erbsengroßen Körnern. Hauptbestandteile äther. Öle, Mastixsäure und Harz. Im Orient bis heute erfrischendes Kaumittel (nach *C. Schneider*, Zwickau). In dem Buch von *F. S. de Schmidt:* Dissertatio de sacerdotibus et sacrificiis Aegyptiorum, Tübingen 1768, findet sich S. 249 die eigenartige Bemerkung, die Kyphimischung des Dioscurides sei „parum differentem ab iis qui hodie sub nomine Trochiscorum Kypheos Damocratis in pharmacopoliis vendi solent", doch habe ich darüber nichts in Erfahrung bringen können. Dagegen teilt mir mein Vater zwei noch vor zirka 40 Jahren in Sachsen übliche Räucherrezepte mit, die deutlich auf der Grundlage des Kyphi erwachsen sind; das eine enthält Weihrauch, Cinnamomon, Styrax, Wachholder, das andere Styrax, Wachholder und Mastix. Vgl. auch *R. Steuer*, Myrrhe und Stakte, 1933.

[259] Vgl. Schluß der vorigen Anmerkung.

[260] *W. Otto*, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten, II, 1908, S. 7 f., S. 75.

[261] *Blackman*, Purification, Egypt. RaE 10, S. 481.

Bei dieser Mannigfaltigkeit ist auch die Mannigfaltigkeit der Räuchergeräte nicht erstaunlich. Die schöne Arbeit von K. Wigand hat hier alles nötige zusammengestellt.[262] Seit der vierten Dynastie begegnet eine halbkugelige Schale mit einem durchlöcherten, glockenförmigen Deckel, die mit einem allmählich länger werdenden Stiel versehen wird; in der fünften Dynastie erhält auch der Deckel einen Stiel.[263] Seit der gleichen Zeit tauchen auch tönerne Gefäße mit tellerförmigem Deckel auf, auf denen ein in der Mitte durchbohrter Knopf sitzt. Ein dritter alter Typ hat Blumentopfform mit Deckel. Im mittleren Reich wird aus dem Griff ein Fuß und aus dem in der Hand gehaltenen Räuchergefäß ein stehender Räucheraltar, der bis zur römischen Zeit hin mit immer neuen Modifizierungen erhalten bleibt.[264] Die eigentümlichste Form aber ist die Räucherhand, die seit dem mittleren Reich bekannt ist: die Räucherschale oder der Räuchertopf wird von einer an einem langen Arm gehaltenen Hand getragen. Auf dem Arm ist gelegentlich einer acerra befestigt, an seinem Ende ein Falkenkopf oder im neuen Reich auch eine Papyrusblüte oder ein Menschenkopf.[265]

2. Die ägyptischen Räuchersitten haben sich schon früh in die umliegenden Länder verbreitet, ja man findet in ihnen gelegentlich Räuchergeräte ägyptischer Formen aus älteren Zeiten als man sie in Ägypten selbst gefunden hat. Vor allem haben sich die Räucherarme verbreitet, so daß man schon an ihrem ägyptischen Ursprung gezweifelt hat. In Kypern sind Räucherhände aus rotem Ton und aus Bronze in großer Zahl gefunden worden, daneben einfache Terrakottabrenner mit schlichter Keramik und Stiel[266] aus dem 14. Jahrhundert und früher. In späterer Zeit überwiegen dann hier freilich die griechischen Formen.[267] Nach Nordsyrien sind die Räucherhände vielleicht über Kypern gekommen; syrische Erfindung ist wohl ein Röhrchen im Arm, durch das man bläst, um das Feuer anzufachen; hier wird die Schale mehr betont, in Ägypten der Arm.[268] Endlich sind auch bei den Hethitern neben anderen Formen Räucherarme gefunden worden. Das älteste Stück aus Ton fand sich an der westlichen Burgmauer von Bogazköy; es ist der älteste bisher bekannte.[269]

3. Das alte, auch das biblische Weihrauchland ist Arabien. Die Griechen können nicht genug von dem Duftreichtum der vier südarabischen Länder erzählen,[270] der Länder, in denen Weihrauch und Myrrhe angeblich sogar als Brennholz benutzt werden. Freilich wachsen nicht alle Duftpflanzen im Yemen, aber die Arabia felix

---

[262] Bonner Jahrb. 122, 1912, S. 1—97.

[263] Zahlreiche Belege auch sonst. *Wigand*, a. a. O., Tafel I, 1, Abb. 1. *Steindorff*, a. a. O., Tafel 46 u. 132. *Haas*, Bilderatlas zur Religionsgeschichte 2—4, Ägypt. Religion 1924, Bild 130 u. 131.

[264] *Wigand*, a. a. O., S. 6—9; *Haas*, a. a. O., S. 128, u. ö.

[265] Schönstes Beispiel im Hildesheimer Pelizäusmuseum Nr. 2367, ein anderes im Berliner ägypt. Museum Nr. 10 708. Vgl. auch *Haas*, a. a. O., Bilder 66, 88, 129.

[266] *Murray-Smith-Walters*, Excavations in Cyprus, 1900, S. 9. The Swedish Cyprus Expedition 1934, Bd. I, Tafeln 42 Nr. 127. 66; 132 Nr. 5; 149 Nr. 18. Textband S. 190 u. 357.

[267] *Wigand*, a. a. O., S. 29 f.

[268] *St. Przeworski*, Les encensoirs de la Syrie du nord et leur prototypes Egyptiens. Syria XI, 1930, S. 133—145.

[269] *Bittel-Güterbock*, Bogazköy. Abh. Berl. Ak. Phil. hist. Kl. 1935, S. 39.

[270] Das Wichtigste bei *Kač*, Saba. Pauly-Wiss. II, 2, S. 1298—1515.

ist ja Hauptstapelplatz für die Gewächse der Somaliküste und auch Indiens. Auch das AT weiß von den märchenhaften Weihrauchreichtümern Sabas (Jer. 6, 20; Jes. 60, 6). Zur Sicherung der großen Weihrauchstraße haben die Minäer sogar in Midian, etwa 1000 km vom Yemen entfernt, eine eigene kleine Provinz zeitweise erhalten, und eine minäische Inschrift auf Delos beweist, wie weit sich der südarabische Weihrauchhandel ohne Zwischenglieder ausdehnte.[271] Noch Augustus hat dieser Reichtum gelockt, aber sein Eroberungsfeldzug war im Grunde ein Mißerfolg.[272] Von der hochstehenden Plantagenkultur gibt vor allem der erwähnte Bericht des Plinius einen guten Begriff.

Doch hat man in Arabien nicht nur Weihrauch angepflanzt und gehandelt, sondern ihn selbst auch religiös verwendet. Die Sabäerfürsten räuchern fürbittend für das ganze Land,[273] und schon die Gewinnung des Weihrauchs war nach Plinius mit religiösen Zeremonien verbunden; auch hier galt er als heiliger Stoff. Daneben sind aber auch profane Räucherungen bezeugt. Aber die gefundenen Räucheraltäre zeugen doch vorwiegend von kultischem Gebrauch. Meist sind es tragbare Steinräucheraltäre, die bis zu den ägyptischen Tempeln auf der Sinaihalbinsel vordrangen mit Mondsicheln oder Stiersymbolen.[274] Besonders schöne Exemplare hat das Wiener Hofmuseum, kleine fast quadratische Steinaltäre, der eine mit der unsicheren Inschrift חדך, vielleicht einer Räucherart, der andere ohne Inschrift in der Form eines Palastes, der dritte mit der Inschrift von vier Räucherarten לדן (Ladanum), חדך צרו קסט (Kostus).[275] Sie sind zum Teil wohl Votive; eine sabäische Bronzetafel bezeugt die Weihung eines Räuchergerätes an den Mondgott an Stelle eines aus seinem Tempels gestohlenen; das letztere läßt auf die Verwendung auch edlerer Materialien für Räuchergeräte schließen.[276] Votivräucherungen haben sich im arabischen Islam, insbesondere im Walikult bis heute erhalten.[277]

4. Aus Assyrien besitzt das Britische Museum steinerne Räucheraltärchen aus der Zeit Adad-niraris III. (810—782).[278] Unter der Regierung Sargons (709—705) und Sanheribs (705—681) schenken die Sabäer größere Quanten von Weihrauch und Edelsteinen; vielleicht handelt es sich um eine Art Tributzahlung.[279] Eine Opferdarstellung Assurbanipals (669—626) zeigt neben dem eigentlichen Altar einen Räucheraltar mit Flamme.[280] In allen diesen Fällen handelt es sich um kultisches Räuchern, das, wie das Räuchern bei der Gründung des Festhauses um 700 zeigt,[281] Gebets- und Opferbedeutung hat; der reiche Symbolgehalt des ägyptischen Räucherns fehlt. Die Thymiaterien sind meist ein sich nach oben verjüngender Schaft mit einer oder mehreren Wülsten, auf dem die Räu-

---

[271] *Nielsen u. a.*, a. a. O., S. 58 f.

[272] *Kač*, a. a. O., S. 1343 ff.

[273] *Nielsen*, a. a. O., S. 77.

[274] *Sachau*, SBA Phil. Hist. Kl. 1896, S. 1056; *F. Petrie*, Reasearches in Sinai, S. 133 ff.; *Nielsen*, Altar. Mondrel., S. 135; *Mordtmann*, Him-jar, Tafel III.

[275] *D. H. Müller*, Südarabische Altertümer, 1899, S. 46 ff.

[276] *Nielsen*, a. a. O., S. 216.

[277] *Masterman*, Saints and Martyrs (Syran), RaE 11, S. 791.

[278] *Barton*, Altar, Semitic. RaE 1, S. 352 ff.

[279] *Nielsen*, a. a. O., S. 60 u. 76.

[280] *H. Haas*, Bilderatlas, 6, Babyl.-assyr. Religion, 1925, Bild 21.

[281] *Nielsen*, a. a. O., S. 76.

cherschale steht, oft mit Deckel. In einer späteren Form ist der Schaft zweiteilig, unten ein fester Kegel, in dem ein stabförmiger oberer Teil steckt. Jer. 44, 17—25, gibt eine anschauliche Beschreibung, und Diodor[282] rühmt das wertvolle Material, das zu solchen assyrischen Räuchergeräten verwendet wurde.[283]

Auch in Babylonien räuchert man seit den ältesten Zeiten. Auf einem Kudurru des Königs Melishipak (1202—1188) steht vor der thronenden Göttin Nana ein Räucheraltar.[284] Das Gilgamesepos enthält die berühmte Schilderung von der Versöhnung der Götter nach der Sintflut durch Räuchern von Kalmus, Zeder und Duftkräutern. Räuchern vor Schamasch ist sehr oft bezeugt; Herodot berichtet, daß am Jahresfest des Baal von Babylon für 1000 Talente Weihrauch verbrannt wurden.[285] In erster Linie hat hier also das Räuchern Opferbedeutung; der Rauch erfreut die Götter und versöhnt sie daher. Daneben aber hat es in Babylonien viel häufiger als sonst exorzistischen Sinn. Nach jeder Krankheit räuchert man das Haus mit Weihrauch aus,[286] und die Hadesreliefs zeigen, wie am Krankenbett von Beschwörungspriestern geräuchert wird.[287] Dabei war Räuchern in Babylon teuer; die Parfüm- und Duftstoffpreise sind außerordentlich hoch.[288] Die Thymiaterien haben immer die gleiche Grundform beibehalten: eine flache Schale mit hohem Fuß oder einem sich verjüngenden gegliederten oder ungegliederten Schaft — sie gehen vielleicht bis ins 3. Jahrtausend zurück.[289] Sie werden je nach dem Material verschieden abgewandelt,[290] sind aus Stein, Ziegeln oder Metall. Herodot sah in einem Babyloner Tempel einen goldenen Räucheraltar neben dem Hauptaltar.[291]

5. Endlich ist auch in Phoinikien viel geräuchert worden, und sowohl die inschriftliche wie die archäologische Bezeugung ist verhältnismäßig reich.[292] Alle bekannten phoinikischen Altäre sind Räucheraltäre; besonders die der hellenistischen Zeit sind am Schaft reich verziert; ihre Grundform ist die assyrisch-babylonische.[293]

6. In Persien räuchert man, wie die Perservase bezeugt, zu profanen Zwecken im Hause der großen Würdenträger; vielleicht ist damit schon eine besondere Ehrung verbunden. Aber auch kultisches Räuchern gehört zu den religiösen Notwendigkeiten; gerade in Per-

---

[282] II, 9.
[283] Vgl. auch *Wigand*, a. a. O., S. 18—21.
[284] *Haas*, a. a. O., Bild 9.
[285] I, 183.
[286] *Mc. Culloch*, a. a. O., S. 202—205.
[287] *Saussaye*, a. a. O., I, S. 579 u. 588.
[288] *B. Meißner*, Warenpreise in Babylonien. Abh. Berl. Ak. 1936. Phil. Hist. Kl. Nr. 1, S. 12.
[289] *Wigand*, a. a. O., S. 16—18.
[290] *A. Nöldeke*, Ausgrabungen in Uruk-Warka, 1935/36. Abh. Berl. Ak. Phil. Hist. Kl. 1936, Nr. 13, Tafel 52d.
[291] I, 183.
[292] Inschriften: CIS I, 166 B 6; 334, 3 f.
[293] *Wigand*, a. a. O., S. 27—29. *Renan*, Mission de Phénice, 163.

sien spielt doch der Götterduft eine große Rolle.[294] Schon die heilige Flamme wird beständig mit Weihrauch und Sandelholz brennend erhalten; daß sie schon nach Xenophons Zeugnis[295] herumgetragen wird, mag auf die christlichen Räucherprozessionen indirekt eingewirkt haben. Dazu kommt ein fünfmaliges tägliches Räuchern als Opfer; nach Herodot soll Darius dabei für 300 Talente in Delos geopfert haben.[296] Das Räuchern hat auch Reinigungs- und Sühnebedeutung,[297] aber es wird auch exorzistisch geräuchert, vor allem mit Wachholder, der gegen Totengeister schützt.[298] Soweit wir die persischen Thymiaterien kennen, sind sie aber nicht originell, sondern zeigen teils assyrisch-babylonische, teils griechische Einflüsse.[299]

(Fortsetzung folgt.)

[294] *Lohmeyer*, a. a. O., S. 22 ff.
[295] Cyrop. VIII, 3, 11 ff.
[296] VI, 97.
[297] Vgl. Vendidad 19, 80 f.
[298] *Saussaye*, a. a. O., II, S. 229.
[299] *Wigand*, a. a. O., S. 31 f.

# Östliche Theophanienfeier.

Von

**Ernst LICHTENSTEIN,** Kawalla (Neapolis).

Das östliche Theophanienfest ist das Fest der Taufe in dem umfassendsten Sinn, das Fest der Erinnerung an das einmalige, zeitliche Ereignis der Heilsgeschichte am Jordan und gleichzeitig die Vergegenwärtigung der kosmischen und zeitlosen Heiligung des menschlichen Wesens und der ganzen Natur durch die Taufgnade, durch die Kräfte des neuen Äon, und der Vorgeschmack des neuen Himmels und der neuen Erde. Unser Verständnis der Taufe hält sich an das Wort und Gebot Gottes über das äußerliche Zeichen (accedat verbum ad elementum, et fit sacramentum), an „das Wasser in Gottes Ordnung gefasset" (Luther, Gr. Katech.). Die Ostkirche aber erlebt in Christi Jordantaufe als Geschichte die mystische Verwandlung des Elementes in das Sakrament, die wirkliche und tatsächliche Heiligung des Wassers zum Gnadenträger, die dramatische Erscheinung von Gottes Herrlichkeit unter der harrenden Kreatur, nicht im Symbol, sondern „in Kraft". Das ist „biblischer Realismus". Die Liturgie wird nicht müde, das unsagbare Geheimnis und Paradox der Erscheinung des Schöpferwortes in der gefallenen Schöpfung im Hier und Jetzt der Jordantaufe zu umschreiben. Das ist aber auch „kultischer Realismus"; denn was einmal geschah, geschieht im kultischen Tun und Sagen wieder und wieder. Was war, — ist. Das Fest der Erinnerung an die Jordantaufe muß in kultischer Wiederholung ein Fest der Heiligung der Wasser, die „Große Wasserweihe" werden. Uns „kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Gottes" (Röm. 10, 17). Der Ostkirche aber kommt er aus der im Kult geheimnisvolloffenbaren und dramatisch-gegenwärtigen Beziehungsfülle des göttlichen Wortes — ein Schauen fast mehr als ein Glauben —, aus dem Abglanz des Himmels auf Erden: „und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit" (Joh. 1, 14). Daher müssen wir die Liturgie selbst zu uns sprechen lassen. Sie wird uns nicht nur eine viel zu wenig bekannte Welt echter christlicher Frömmigkeit in ihrem tiefsten Ausdruck enthüllen, sie kann in uns auch Saiten zum Klingen bringen, die selten bei uns angeschlagen werden.

Die Liturgien sind im 4. Jahrhundert aus der das Preis- und Dankgebet erweiternden Prophetenrede entstanden. Die erste Theophanienfeier wird den geheiligten Jordan selbst zum Hintergrund[1] haben. Die Große Wasserweihe, von der zuerst Chrysostomos berichtet,[2] an dem Tage der Taufe Christi, da er die

---

[1] *Κωνσταντῖνος Ν. Καλλινήκης: Ὁ χριστιανικός ναός καὶ τά τελούμενα ἐν αὐτῷ* (Alexandrien 1922, gr.). So sehen wir die Karfreitagsfeier in frühchristlicher Zeit, nach dem Bericht der abendländischen Pilgerin Aitheria aus Jerusalem, mit ihrem nächtlichen Prozessionsgottesdienst von der Ölbergkirche zur Grabeskirche und dem Lese- und Gebetsgottesdienst vor dem Votivkreuz über der Kreuzigungsstätte unter dem unmittelbaren Erlebnis der heiligen Orte stehen (vgl. *Anton Baumstark* in der liturgiegeschichtlichen Einführung zum 4. Band von P. Kilian Kirchhoffs Übersetzung „Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der Byzantinischen Kirche", Leipzig 1934).

[2] *εἰς ἅγ. βαπτ.* § 2 Migne 49, 366.

Natur der Wasser heiligte, um Mitternacht, fand an der Phiale des Vorhofes der Basilika statt. Heute wird sie zweimal gefeiert. Einmal am Vorabend Epiphaniae in der lichterglänzenden Metropolis, am Haupttage aber prächtiger draußen am offenen Meer, dem Archipelagos. Der Christ tritt vor die große Natur, und seine überirdische, himmlische Freude heiligt das uralt-heidnische Element. Die Liturgien sind wie eine alte Stadt um einen Burgkern gewachsen, immer neue Gebete und Gesänge haben sich dem ursprünglichen Kern fast ununterscheidbar angegliedert und wurden schließlich von einem großen Gestalter wie mit einem Mauerrund zusammengefaßt. Die heutige Theophanienliturgie ist vielleicht Basilios dem Großen[3] zuzuschreiben.

Die im Folgenden übersetzten Texte entstammen den „Menaia", der Sammlung, die die ostkirchlich-byzantinischen Tagzeiten des unbeweglichen Kirchenjahres enthält.

In den vier Teilen der Theophanienfeier steigt die innere Handlung zu der Höhe des kultischen Ereignisses des Tages (in den Großen Horen und dem Großen Hesperinos mit der Großen Wasserweihe), wird dogmatisch entfaltet (im Orthros) und mündet wie in das Meer in die Feier der Eucharistie, alles Besondere in dem Einen, dem A und O des Lebens der Kirche, begrabend.

In den Großen Horen wird das große Thema der Heilsgeschichte von den Stimmen der Heiligen des Alten und Neuen Bundes ausgelegt. In je drei Psalmen der ersten, dritten, sechsten und neunten Hore (dem 5., 23. und 27.; dem 29., 42. und 51.; dem 74., 77. und 91.; dem 93., 114. und 86. Psalm) ertönt der Preis des Herrn, der zum frischen Wasser führt (23.), dessen Stimme über den Wassern geht (29.), zu dem die Seele schreit wie der Hirsch nach frischem Wasser (42.), der mich schneeweiß wäscht von meiner Missetat (51.), der das Meer zertrennt und die Köpfe der Drachen im Wasser zerbricht (74.), den die Wasser sahen und sich ängstigten, dessen Pfad in großen Wassern war (77.), dessen Wunder das Meer sah und floh, der Jordan sah und sich zurückwandte, und der die Steine in Wasserbrunnen wandelte (114.). Und in dem Dreischritt von Prophetie, Apostelwort und Evangelium erfahren wir die Erfüllung der göttlichen Verheißungen in der Taufgnade. In den vier Horen erscheint die Taufe als der „heilige Weg" Gottes, eröffnet durch den Vorläufer (Jes. 35, 1—10; Apg. 13, 25—33; Math. 3, 1—6); die Taufe als Sakrament der Buße (Jes. 1, 16—20; Apg. 19, 1—8; Mk. 1, 1—8); die Taufe als „Heilsbrunnen" des Todes und der Auferstehung Christi, in die wir getauft werden (Jes. 12, 3—6; Röm. 6, 3—11; Mk. 1, 9—11); und die Taufe als das eschatologische „Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des Heiligen Geistes", das der „Erbarmer" uns bereitete „zur gnädigen Zeit" (Jes. 49, 8—15); Tit. 2, 11—14; 3, 4—7; Lk. 3, 1—18). Der kunstvoll aufgebaute Gottesdienst der Ostkirche liebt den großen Rahmen, die weitgespannten, beziehungsreichen Verknüpfungen, die sphärenartige Anordnung und die stufenweise Einführung und seelische Vorbereitung vom weiteren zum engeren Kreise des Geheimnisses.

Noch trennt der Gottesdienst des „Hesperinos" (der Vesper), in deren Kraftmitte das alte Abendlied vom „Heiteren Licht" (Phos hilaron) steht, von dem dramatischen Höhepunkt der Kulthandlung, der „Großen Wasserweihe". Dann strömt das Volk zu dem Taufbecken, dessen Wasser zum Gnadenwasser geheiligt werden soll. Die Priester und Diakone treten mit ihm heraus, in weiße Lichtgewänder gekleidet, und die ersten Idiomelen schon, unter denen sie einziehen, sagen das übervernünftige, wundersame Geheimnis aus, um das alle Gedanken dieses Festes kreisen:

## Die große Heiligung (Wasserweihe).

Idiomela.

Die Stimme des Herrn ruft über den Wassern und spricht: Kommet und

[3] Vgl. *K. N. Kallinekes*, a. a. O., Kap. ὁ μέγας καὶ ὁ μικρός ἁγιασμός.

empfangt den Geist der Weisheit, den Geist der Einsicht, den Geist der Gottesfurcht, der Furcht Christi, der uns erschienen ist.

Heute wird die Natur der Wasser geheiligt. Der Jordan spaltet sich und staut den Lauf seines Stromes, da er den Herrscher sich reinigen sieht.

Als Mensch kamst Du im Flusse, Christus König, und eilst, niedrige Taufe zu empfangen, Gütiger, für unsere Sünden aus den Händen des Vorläufers, der Du die Menschen liebst.

Zu der Stimme des Rufers in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, kamst Du, Herr, in Knechtsgestalt, und der Du von keiner Sünde weißt, erbatest die Taufe. Es erkannten Dich die Wasser und fürchteten sich; es erschauerte der Vorläufer und rief: Wie soll die Leuchte das Licht erleuchten? Wie soll der Knecht dem Herrscher die Hand auflegen? Heilige Du mich und die Wasser, Heiland, der die Sünde der Welt fortnimmt!

Prophetien (Lektion Jesaja 55):

So spricht der Herr: „Wohlan, alle die ihr durstig seid, kommt her zum Wasser!..."

(Lektion Jesaja 12, 3—6):

So spricht der Herr: „Ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus den Heilsbrunnen...!"

Apostel:

Prokeimenon: Der Herr ist mein Licht und mein Heiland!
Der Herr ist meines Lebens Hort!

(1. Kor. 10, 1—4):

„Ich will euch aber, liebe Brüder, nicht verhehlen, daß unsre Väter sind alle unter der Wolke gewesen und sind alle durchs Meer gegangen..."

Evangelium aus dem nach Markus (1, 9—11):

„Und es begab sich zu der Zeit, daß Jesus aus Galiläa von Nazareth kam und ließ sich taufen von Johannes im Jordan..."

Die Friedenswünsche (Irinika):

Laßt uns im Frieden des Herrn beten:

Laßt uns zum Herrn beten um den Frieden von oben und das Heil unserer Seelen!

Laßt uns zum Herrn beten um den Frieden der ganzen Welt, um die Standhaftigkeit der heiligen Kirchen Gottes und um aller Vereinigung!

.......

Daß dieses Wasser geheiligt werde in der macht- und kraftvollen Ausgießung des Heiligen Geistes!

Daß auf diese Wasser sich ergieße die reinigende Kraft der überwesenden Dreifaltigkeit!

Daß ihm verliehen werde die Gnadengabe der Erlösung, der Segen des Jordan!

Daß uns erleuchte das Licht der Erkenntnis und der Frömmigkeit durch die Ausgießung des Heiligen Geistes!

Daß dieses Wasser sei eine Gabe der Heiligung und Lösung der Sünden zu Heilung Leibes und der Seele und zu jeder Notdurft!

Daß dieses Wasser gewandelt werde zu ewigem Leben!

Daß es sich erweise, abzuwehren jede Nachstellung sichtbarer und unsichtbarer Feinde!

Daß die Häuser es nehmen und schöpfen mögen zur Heiligung!

Daß es zur Reinigung der Seelen und Leiber diene allen, die von ihm im Glauben nehmen und genießen!

Daß wir gewürdigt werden mögen der Erfüllung mit Heiligung durch die Teilnahme dieser Wasser an der unsichtbaren Erscheinung des Heiligen Geistes!

Daß Gott der Herr erhöre die Stimme des Gebetes von uns Sündern und sich unserer erbarme!

Prophetie, Apostelwort und Evangelium legen auch jetzt den festen Grund: die Prophetenworte, die schon auf die früheste Christenheit einen unverlöschlichen Eindruck gemacht haben und ihre Paradiesesfreude spiegelten „Wohlan, alle, die ihr durstig seid...“ (Jes. 55) und „Ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus den Heilsbrunnen“ (Jes. 12, 3—6), das bedeutsame Apostelwort, das so ganz im Geiste der östlichen Kirche die Heilswunder des neuen in denen des alten Bundes vorgebildet sieht (1. Kor. 10, 1—4) und das älteste Evangelium (Mk. 1, 9—11). Und nun hebt die Kirche in feierlichen und hymnischen Worten des Gebetes zu sprechen an. Die ganze Glut und Fülle ihrer Empfindung, die ganze Tiefe ihres christlichen Glaubens und Wissens, die dunkle Mystik ihres östlichen und die helle, kosmische Paradiesesfreude ihres griechischen Geistes liegt in diesem Gebet. Die vorangehenden, fürbittenden Friedensgebete spricht der Diakon vor dem Kirchenvolk, das mit Kyrie eleison einstimmt. Nun tritt der Priester hervor. In mächtigen Anrufungen schwingt sich das Gebet zur Höhe. Es sind eigentlich zwei große Proömien, die sich vor die eigentliche Doxologie geschoben haben. Diese, die mit „Groß bist Du, Herr, und wunderbar sind Deine Werke“ beginnt und Gott den Schöpfer in seinen Werken preist, ist als der erste Bau- und Eckstein der Überlieferung und der Kern des liturgischen Gebetes[4] anzusehen, der allen Überlieferungen, die voneinander abweichen, gemeinsam ist.

In dem vierundzwanzigmal aufgenommenen „Heute“ (in anderen Texten vierzig- und sechzigmal!)[5] erleben wir das kultische Jetzt, die dramatische Gegenwärtigkeit des Heilsgeschehens, die Mitteilnahme des ganzen Kosmos und der himmlischen Heerscharen an dem, was damals am Jordan wie heute in der Kirche sich ereignet. In dem „Denn Du bist unser Gott...“ tritt dann Gottes Gnadenhandeln, um das wir bitten, in den Kreis seiner vorbildenden Bezeugung vor den Vätern. Die Bitte um die Heiligung des Wassers wird so der Kirche zu einer Bitte um das Unterpfand und den Vorgeschmack der ewigen Freude der von Not, Krankheit, Anfechtung und Tod erlösten Welt, des „Himmels auf Erden“, wie man einmal die in der Ostkirche lebende Sehnsucht genannt hat: „auf daß von Elementen und Engeln und Menschen und von Sichtbaren und Unsichtbaren Dein allheiliger Name gepriesen werde mit dem Vater und dem Heiligen Geiste.“

G e b e t :

Überseiende, Übergütige, Übergöttliche,
Allschauende, Allmächtige,
Unsichtbare, Unergründliche Dreifaltigkeit!
Schöpfer der geistigen Wesen und der vernünftigen Naturen!
Die natürliche Güte,
Das unzugängliche Licht, das doch jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt tritt, — scheine auch mir, Deinem unwürdigen Knecht! Erleuchte mir die Augen des Verstandes, daß ich mich unterwinde, zu rühmen die unermeßliche Wohltat und Macht! Möchte Dir wohlgefallen meine Fürbitte für das gegenwärtige Volk; daß meine Verfehlungen nicht hinderten die Gegenwart hier Deines Heiligen Geistes! Sondern laß zu, daß ich Dich, Gütigster, ohne Fehl anrufe und sage:

---

[4] Während die Vorgebete vor dem „*Μέγας εἶ, Κύριε*“ in den verschiedenen Überlieferungen des Cod. Barberini (8. Jahrh.) von Grottaferata (10. Jahrh.) und Bodleianus (12. Jahrh.) verschieden sind, ist die Doxologie und das Hauptneigungsgebet „*Κλῖνον, Κύριε, τὸ οὖς Σου*“ allen Überlieferungen als Grundbestand gemeinsam. Vgl. *Kallinekes*, a. a. O., „Hier haben wir tatsächlich die Seele und den Mittelpunkt der ganzen Feier“ (S. 684).

[5] So im armenischen Text.

Wir rühmen Dich, menschenliebender Herr, Allbeherrscher, vorweltlicher König!
Wir rühmen Dich, den Baumeister und Schöpfer des Alls!
Wir rühmen Dich, eingeborener Sohn Gottes, der vaterlos von der Mutter, mutterlos aus dem Vater ist!
Denn sahen wir Dich beim vorigen Feste unmündig, am heutigen erblicken wir Dich vollkommen, den aus dem Vollkommenen vollkommen Erschienenen, unsern Gott!
Heute nun ist uns die Zeit des Festes gekommen; der Chor der Heiligen vereinigt sich mit uns, und mit den Menschen feiern die Engel!
Heute ist die Gnade des Heiligen Geistes in Taubengestalt auf die Wasser niedergefahren!
Heute ist die Sonne aufgegangen, die nicht sinken kann, und die Welt ist überstrahlt von dem Lichte des Herrn!
Heute wird Mond und Welt zusammen von schimmernden Strahlen überglänzt!
Heute schmücken die Lichtgestirne mit Heiterkeit des Schimmers die Erde!
Heute erfrischen die Wolken mit Regen der Gerechtigkeit die Menschen himmelher!
Heute läßt sich der Ungeschaffene mit Willen Hand auflegen von dem eigenen Gebilde!
Heute geht der Prophet und Vorläufer auf den Herrscher zu, aber zitternd wird er inne und erblickt Gottes Herablassung zu uns!
Heute werden die Quellen des Jordan zu Heilquellen durch die Gegenwart des Herrn!
Heute wird durch geheimnisvolle Fluten die ganze Schöpfung getränkt!
Heute werden die menschlichen Vergehen durch die Wasser des Jordan ausgelöscht!
Heute ist den Menschen das Paradies geöffnet worden, und die Sonne der Gerechtigkeit strahlt uns!
Heute wird das Wasser, das dem Volke unter Mose bitter war, zur Süße verwandelt durch des Herrn Gegenwart!
Heute sind wir von dem alten Wehklagen befreit und als neues Israel hervorgegangen!
Heute sind wir von der Finsternis erlöst und werden von dem Lichte der Gotteserkenntnis erleuchtet!
Heute hebt sich der Nebel von der Welt; denn unser Gott ist erschienen!
Heute erhellt Fackelglanz von obenher die ganze Schöpfung!
Heute ist der Irrtum dahin, und einen Weg des Heils wirkt uns der Eintritt des Herrn!
Heute feiert, was oben ist mit dem Unteren, und was unten ist, spricht mit dem Oberen!
Heute ist heiligen, lauten Jubels voll das Freudenfest der Rechtgläubigen!
Heute eilt der Herr, sich taufen zu lassen, auf daß er zur Höhe erhebe das Menschliche!
Heute beugt sich der Unbeugsame vor dem eigenen Diener, auf daß er uns aus der Knechtschaft befreie!
Heute ist uns das Himmelreich erkauft, und das Reich des Herrn wird kein Ende haben!
Heute haben sich Erde und Meer die Freude der Welt geteilt, und die Welt ist erfüllt von Fröhlichkeit!

Es sahen Dich die Wasser, Gott, die Wasser sahen Dich und fürchteten sich.
Der Jordan wich zurück; denn er erblickte das Feuer der Gottheit leibhaft niedergehen und eingehen in ihn.

Der Jordan wich zurück; denn er erschaute den Heiligen Geist in Taubengestalt herabkommen und Dich umflattern.
Der Jordan wich zurück; denn er sah den Unsichtbaren sichtbar geworden, den Schöpfer Fleisch geworden, den Herrscher in Knechtsgestalt.
Der Jordan wich zurück und die Berge hüpften, da sie Gott im Fleisch erblickten; und die Wolken gaben Stimme und verwunderten sich über den, der da kommt, Licht aus Licht, wahrhaftigen Gott aus wahrhaftigem Gott, da sie das Freudenfest des Jordan sahen, und den, der den Tod des Ungehorsams und den Stachel des Wahns und die Fessel des Hades im Jordan versenkt und der Welt die Taufe des Heils geschenkt hat.
Weshalb auch ich, Dein sündiger und unwürdiger Knecht, die Größe Deiner Wunder mit Furcht erzähle und in Ergriffenheit Dich anrufe:
„Groß bist Du, Herr, und wunderbar sind Deine Werke, und kein Wort kann genügen zum Preise Deiner Wunderwerke!"
Denn Du hast mit Vorsatz das All aus dem Nichtsein in das Sein geführt, durch Deine Stärke hältst Du die Schöpfung zusammen, und durch Deine Vorsicht regierst Du die Welt!
Du hast aus vier Elementen die Schöpfung geordnet, mit vier Zeiten den Kreis des Jahres bekränzt!
Vor Dir zittern die geistigen Mächte alle!
Dich preist die Sonne, Dich preist der Mond, Dir begegnen die Sterne, Dir gehorcht das Licht!
Vor Dir schaudern die Abgründe, Dich bedienen die Quellen!
Du hast den Himmel gespannt wie ein Zelt, Du hast die Erde auf den Wassern befestigt!
Du hast das Meer mit Sand umgürtet, Du hast die Luft zum Atmen ausgegossen!
Die englischen Mächte verehren Dich im Gottesdienst, die Chöre der Erzengel beten Dich an! Die vieläugigen Cherubim und die sechsflügligen Seraphim stehen und schweben um Dich im Kreis, sie verhüllen sich in Furcht Deiner unzugänglichen Herrlichkeit!
Denn Du kamst als unbeschreiblicher, anfangsloser und unaussagbarer Gott auf die Erde, nahmst Knechtsgestalt an und wurdest gleichwie ein anderer Mensch!
Du ertrugst es nicht, Herr, in Deiner herzlichen Barmherzigkeit, daß Du das Menschengeschlecht gequält sähest von dem Teufel; sondern Du kamst und errettetest uns!
Wir bekennen die Gnade, verkündigen die Barmherzigkeit und verbergen nicht die Wohltat!
Die Eltern unserer Natur hast Du befreit, eine jungfräuliche Mutter hast Du Deiner Frucht geheiligt, und die ganze Schöpfung preist Dich, der erschienen ist!
Denn Du, unser Gott, ließest Dich auf Erden sehen und verkehrtest mit den Menschen!
Du heiligtest auch des Jordan Fluten, da Du Deinen allheiligen Geist vom Himmel sandtest und zertratest die Häupter der Drachen, die da hausten!
„Sei auch jetzt bei uns, menschenfreundlicher König, durch die Ausgießung Deines Heiligen Geistes und heilige dieses Wasser!" Und gib ihm die Gnadenkraft der Erlösung, den Segen des Jordan! Mach daraus eine Quelle der Unvergänglichkeit, eine heiligende Gabe, ein Mittel zur Lösung von Sünden, ein Mittel zur Heilung von Gebrechen, ein Verderben den Dämonen, eine Wehr den feindlichen Gewalten, erfüllt von Engelkraft! Daß alle, die schöpfen und davon nehmen, es zur Reinigung der Seelen

und Leiber hätten, zur Heilung von Leiden, zur Hausweihe, zu jeder Notdurft!

Denn Du bist unser Gott, der durch Wasser und Geist die altgewordene Natur von der Sünde erneuerte!

Du bist unser Gott, der zu Noahs Zeit die Sünde durch Wasser auflöste!

Du bist unser Gott, der unter Mose das Geschlecht der Juden durch das Meer aus der Knechtschaft Pharaos befreite!

Du bist unser Gott, der den Fels in der Wüste sprengte, da flossen Wasser und Sturzbäche brachen hervor, und den Durst Deines Volkes stillte!

Du bist unser Gott, der durch Wasser und Feuer, nämlich durch Elias, Israel abbrachtest von der Täuschung des Baal!

„Heilige auch jetzt, Herr dieses Wasser durch Deinen Heiligen Geist!" ... Und erhalte, Herr, Deine Knechte, unsere gläubigen Könige! Und bewahre sie unter Deinem Schutz in Frieden! Tue jeden Widersacher und Feind unter ihre Füße, gewähre ihnen alle heilsamen Bitten und das ewige Leben! Gedenke, Herr, unseres Erzbischofs und jedes Presbyters, Dieners Christi jeder priesterlichen Ordnung, und des umstehenden Volks und unserer aus billigem Grund fehlenden Brüder, und erbarme Dich ihrer und unserer nach Deiner großen Barmherzigkeit!

Auf daß von Elementen und Engeln und Menschen und von Sichtbaren und Unsichtbaren Dein allheiliger Name gepriesen werde mit dem Vater und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit!

Amen!

Friede allen!

Laßt uns unser Haupt dem Herren beugen!

Ausruf.

Denn Du bist die Heiligung unserer Seelen und Leiber, zu Dir senden wir Preis und Dank und Anbetung empor mit Deinem Vater ohne Anfang und Deinem Allheiligen und gütigen und lebenspendenden Geiste, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit!

Die kultische Handlung selbst, die dem großen Gebete folgt, besteht in der Taufe des Kreuzes. Dreimal wird es aufrecht in das Wasser geführt, und der Priester spricht zu dieser Heiligung des Elements die Worte, die als sogenanntes „Apolytikion" die heilsgeschichtliche Bedeutung des Ereignisses zusammenfassen:

Apolytikion[6] des Festes.

Als Du im Jordan getauft wardst, Herr, wurde die Anbetung der Dreifaltigkeit offenbart; denn die Stimme des Erzeugers bezeugte Dich und nannte Dich den geliebten Sohn, und der Geist in Taubengestalt bestätigte die Gewißheit des Worts. Ehre sei Dir, Christus der Gott, der erschienen ist und die Welt erleuchtet hat!

Darauf besprengt er das herandrängende Volk mit dem geweihten Wasser, und die Gläubigen treten herbei, um von dem Gnadenwasser zu schöpfen und es in ihren Häusern das ganze Jahr über zu bewahren.

Wie sich hier in der „Großen Wasserweihe" echt liturgische und magische Frömmigkeit begegnen, die eine sicher eine Bereicherung auch für uns, die andere uns fremd, so haben sich auch im geschichtlichen Gange beide Ströme der östlichen Frömmigkeit nebeneinander weiterentwickelt. Aus den schon im 4. Jahrhundert eingeführten Besprengungen mit geweihtem Wasser entstand später,

[6] Der Name von der gewöhnlichen Stellung dieses Troparions am Schluß des Ἑσπερινός. Da es in den Tagesoffizien immer wiederkehrt, hieß es auch schlechthin „Das Troparion" (vgl. *Baumstark*, Über den Aufbau des byzantinischen Breviers, in „Die Ostkirche betet", Bd. I: Die Vorfastenzeit).

sozusagen als Ausmünzung des einmaligen historisch bestimmten kultischen Aktes in kleine, volksgängige Münze und dann unter den Namen der Gottesmutter gestellt, eine zu jeder Zeit, jeder Stunde, am Beginn jedes Monats ausführbare „kleine Wasserweihe", die sich offensichtlich als Konkurrenz gegen die heidnischen Besprengungen mit Meerwasser im 7. Jahrhundert etwa abspaltete.[7] Die liturgische Feier, die in der großen Anrufung der Doxologie bereits alle Keime der theologischen Entfaltung und Verknüpfung des Ereignisses wie in einem aufrauschenden Akkord enthält, wird in dem unmittelbar folgenden Frühgottesdienst, dem Orthros, breit und kunstvoll auseinandergelegt.

Der Orthros zeigt uns die hymnische Gewalt und die theologische Tiefe der Ostkirche am eindrucksvollsten. Das verkündigende Apolytikion feierlich wieder aufnehmend, kommt er über eine dreigesätzige, dramatische Entfaltung seines Gehaltes zu dem thematischen Vers des 114. Psalms (Vers 3), der sozusagen das musikalisch-hymnologische Leitmotiv der liturgischen Feier bildet.

## Frühgottesdienst (Orthros).

Trichologie.

Als Du im Jordan erschienen, Heiland, und von dem Vorläufer getauft wardst, Christe, bist Du bezeugt als der geliebte Sohn, so Du denn offenbar wurdest gleichanfänglich mit dem Vater, und der heilige Geist auf Dich niederfuhr, in dem auch wir erleuchtet wurden und rufen: Ehre sei dem dreieinigen Gott!

Strom Jordan, was bist du geblendet im Schaun? Den Unschaubaren sah ich nackt und schauderte, und wie sollte ich denn nicht schaudern und vergehen? Die Engel erblickten ihn und schauderten, außersich geriet der Himmel, und die Erde bebte, und das Meer zog sich in Furcht zusammen und alles Sichtbare und Unsichtbare. Christus ist im Jordan erschienen, um die Wasser zu heiligen.

Die Jordansfluten hast Du geheiligt, die Gewalt der Sünde zerbrochen, Christe unser Gott, und Du beugtest Dich unter der Hand des Vorläufers und hast gerettet aus dem Wahn das Menschengeschlecht. Darum flehen wir zu Dir: Rette Deine Welt!

Prokeimenon.

Das Meer sah und floh, der Jordan wandte sich und wich zurück.
Es jubele heute das All. Christus ist im Jordan erschienen.

Gott das Wort erschien im Fleisch dem Menschengeschlecht. Er stand, um sich taufen zu lassen im Jordan, und es sprach zu ihm der Vorläufer: Wie soll ich die Hand ausstrecken und das Haupt berühren, das das All hält? Ob Du auch aus Maria ein Kind bist, so sah ich Dich doch als Gott vor den Zeiten, auf Erden wandelst Du, der von den Seraphim gepriesen wird, und Knecht der ich bin, weiß ich nicht, den Herrscher zu taufen. Unbegreiflicher Herr, Ehre sei Dir!

Nach der Lesung des Evangeliums (Mk. 1, 9—11), der nach der schönen Sitte der Ostkirche unmittelbar der Bußpsalm folgt (Ps. 51), wird der Gottesdienst von dem Kanon des Festes ausgefüllt.

Der Kanon stellt die hymnisch-musikalische Durchführung des Themas dar und ist eine nach einem strengen „Richtmaß" gefügte Harmonie von neun Oden (nach dem himmlischen Lobgesang der neun himmlischen Heerscharen),

---

[7] Ansätze schon bei Joh. Chrysostomos, Theodoret und Sophronios, fertig entwickelt Anfang des 9. Jahrhunderts bei Nikephoros, Patriarch von Konstantinopel 806—815 (vgl. *Kallinekes*, a. a. O.). „Magnus Hagiasmus fiebat nomine Christi, Minor nomine Mariae Virginis" (Reiske).

deren jede wieder aus einer bestimmten Anzahl von Troparien besteht (das erste als Reihe, „Heirmos“, bestimmt die anderen). Die neun Oden aber sind wieder nach der trinitarischen Symbolzahl in drei Teile gegliedert, zwischen die sich besondere Stücke schieben. Wenn man dann noch weiß, daß sich gar zwei solcher vollen Kanones wie Ober- und Unterstimme des Kontrapunktes ineinanderflechten, eine Stimme im gesungenen Prosarhythmus, die andere im streng gebundenen jambischen Sechsheber, so bekommt man vielleicht eine Ahnung von dem kunstvollen Aufbau der ostkirchlichen Hymnodik. Wer über unserem direkten Wortgottesdienst sich einen Sinn bewahrt hat für die Anschauung des „erschließenden“ Symbols[8] und um die stille Kraft der Kontemplation weiß, der wird von dem sich gegenseitig erhellenden Zusammenwirken von Symbol und Lehre, von Tiefsinn und bildlicher Anschauung eigenartig ergriffen werden. Und in dem, was uns heute fremd ist, wie die allegorische Verknüpfung alten und neuen Testaments, die Erfassung des ganzen atl. Geschehens als Prophetie und Vorabbildung der im Evangelium enthüllten schleierlosen Offenbarung (nach 2. Kor. 3, 13 ff.), aber auch in dem, wie wir heute wissen, alten manichäischen Gut wie der Vorstellung von den getäuschten Dämonen, dem kosmischen Drama des Kreuzes, werden wir historisch echten Geist vom Geiste Pauli und des Urchristentums erkennen können.

Ich möchte den ersten Zyklus des Epiphanienkanons in Vollständigkeit wiedergeben:

Der Kanon.

Ode 1.

Die Tiefe des Abgrunds hat er entdeckt, und auf sicherem Boden leitet er die Seinen; aber die Widersacher bedeckte er darin, der kriegsgewaltige Herr. Des sei er gepriesen!

Adam war verdorben, und er bildet ihn neu in den Fluten des Jordan, und die Häupter der Drachen, die da hausten, zertritt er, der König, der Herr der Ewigkeiten. Des sei er gepriesen!

Aus körperlosem Feuer der Gottheit und doch gekleidet in stoffliches Fleisch, hüllt in die Flut sich des Jordan der aus der Jungfrau Fleisch gewordene Herr. Des sei er gepriesen!

Den Makel hat er von den Menschen abgewischt, und sich für die gereinigt in dem Jordan, denen er nach seinem Willen gleichward, und blieb doch was er war. Des sei er gepriesen!

Anderer Jambikus.

Im Schwall des Meeres wogt die Welle ruhelos,
Doch wieder ward ein Land gewiesen Israel.
Ägyptens Dreigespanne hüllte ein zusamt
Die unheilschwarze See, gebreitet Wassergrab
Von der gewalt'gen Kraft der Rechten unsres Herrn.

Das Morgenrot erschien im Schimmer Sterblichen;
Denn jetzt kamst aus der Wüste Du an Jordans Strom
Und botest, Herrscher, Deinen Sonnennacken, daß
Den Ahnherrn aus dem finstern Ort Du rissest und
Von allem Makel säubertest die Kreatur.

Urwort! Du netzst und machst den Wahnverlornen neu
Mit dieser Flut, drin er mit dir begraben ist;
Unsagbar wardst durch dieser Stimme Allgewalt

[8] Vgl. *Weinhandl:* „Das erschließende Symbol.“

Vom Vater her du angenommen: Dieser ist
Mein lieber Sohn, und gleich heißt er mir von Natur.

Ode 3.

Der da Kraft gibt unsern Königen, der Herr, und das Horn seiner Gesalbten erhöht, wird von der Jungfrau geboren, aber er geht zur Taufe hervor, darum, Gläubige, laßt uns rufen: Niemand ist heilig als unser Gott, und niemand ist gerecht denn Du, Herr!

Die du vorher versiegtest und zu hartem Lose unfruchtbar warst, freue dich heute, Kirche Christi, denn aus Wasser und Geist sind dir Söhne geboren, die laut im Glauben rufen: Niemand ist heilig als unser Gott, und niemand ist gerecht denn Du, Herr!

Mit lauter Stimme ruft der Vorläufer in der Wüste: Bereitet die Wege Christi und macht richtig die Steige unseres Gottes und schreit im Glauben: Niemand ist heilig als unser Gott, und niemand ist gerecht denn Du, Herr!

Anderer Kanon.

Die wir aus alten Schlingen sind gelöst,
Gewürgte Beute nicht mehr in der Löwen Zahn,
Laßt öffnen uns den Mund und jubeln alle und
Dem Wort aus Worten flechten eine Melodie,
In der der uns gewordenen Gaben Freude lebt!

Der einst der Schöpfung eingepflanzt das Sterben, der
Nach eines bösen Untiers Art gestaltet ist,
Verfinstert sich betäubt durch Fleisches Gegenwart,
Daß er des Herren Morgenröte überfällt,
Um zu zerschmettern seines eignen Schädels Wut.

Er zieht nach seinem Bild die gottentstammte Art,
Die in des Bauches harte Haft gesteckt war; doch,
Sie wiedrum bildend, wandelnd Erdgeborenes,
Ertragreich Werk vollendend, zeugt der Herr sie neu;
Denn darum kommt er, weil er sie beschützen will.

Die Pause zwischen dem ersten und dem zweiten Zyklus oder „Satz", wenn das Wort erlaubt ist, dieser Theophaniensymphonie füllt dann ein Gesätz, das mit einem Doppelsinn Widerhall und „Gehorsam" heißt (Hypakoe). Die erste Frucht der Gnade ist die Erfüllung des Gesetzes:

Der Gehorsam.

Sobald Du durch Dein Erscheinen das All erleuchtetest, schwand die Salzigkeit des Unglaubens aus dem Meer, und während der Jordan talwärts floß, wandte er sich dem Himmel zu und erhob uns. Aber in der Höhe Deiner göttlichen Gebote bewahre uns, Christe der Gott, bei den Ehren der Gottesmutter, und erbarme Dich unser!

Jeder Zyklus kreist um ein alttestamentliches Thema, durch das er auf das Evangelium schaut, und es sind die Themata, die von Anfang an das junge Christentum besonders berührten. Im ersten Zyklus ist es die Kraft- und Errettungstat am Roten Meer,[9] im zweiten das auf Tod und Auferstehung gedeutete Jonas-Motiv,[10] im dritten die Ode der drei Jünglinge im feurigen Ofen,[11] in denen die Herabkunft des Heiligen Geistes vorgebildet schien; die drei immer neu variierten Themata Spiegel der Trinität.

---

[9] Ex. 15, 1 ff., Moses' Lobgesang.
[10] Jonas 2, 2—10.
[11] Dan. 3, 26 ff. Der Gesang der drei Männer im Feuerofen.

Der der zweiten Person der Trinität geweihte zweite Zyklus preist in der ersten (IV) Ode Christus als „Gottes Weisheit und Macht“:

Ode 4.

Er hat gehört, Herr, auf Deine Stimme, den Du nanntest die Stimme eines Rufers in der Wüste, als Du donnertest über vielen Wassern und Dich Deinem Sohne bezeugtest. Und all das Geschehen des gegenwärtigen Geistes rief: Du bist Christus, Gottes Weisheit und Macht!

Wer weiß, daß die Sonne sich reinigt? Es ruft der Herold: Daß ich Dich wasche, den Schimmernden von Natur, in den Wassern, den Abglanz der Herrlichkeit des Vaters, das Gepräge des Unvergänglichen, ich, der ich Gras bin! Soll ich denn im Feuer rühren an Deine Gottheit? Denn Du bist Christus, Gottes Weisheit und Macht!

Moses erwies die gotterfüllte Ehrfurcht, die ihm eigen war, als er Dir begegnete; allsogleich er Dich erkannte, der aus dem Busche sprach, wandte er seine Blicke ab. Wie soll nun ich Dich in Klarheit schauen? Oder wie soll ich Dir die Hand auflegen? Denn Du bist Christus, Gottes Weisheit und Macht!

Aber auch wenn ich mit verständiger Seele feiere, und wenn ich mit Grund gewürdigt werde, so schaue ich doch auf das Unbeseelte. Denn anklagen wird mich, wenn ich Dich taufe, der feuerrauchende Berg und das gespalten weichende Meer und dieser sich bäumende Jordan. Denn Du bist Christus, Gottes Weisheit und Macht!

und in dunkel-prächtigen Farben malt der jambische Kanon den Eintritt Christi in die verlorene Welt:

Anderer Kanon.

Geläutert durch den Brand geheimnisvoller Schau,
Preist der Prophet der Sterblichen Erneuerung,
Bricht auf den Kelch, aus dem des Geistes Stimme tönt:
Im Fleisch erscheint das Wort, das unaussagbare,
Zerschmettert sind dadurch die Reiche der Gewalt.

Gesandt in das, das Deines Vaters ist, kamst Du,
Das wurzellose, bösbedeutete Geflecht
Der Nacht durchleuchtend, strahlend’ Wort, und um mit Dir
Und Deiner Tauf’ das sterbliche Geschlecht der Schuld
Aus Jordans Strom, o Heil’ger, glänzend hell zu zieh’n.

Auf ihn, den hochgerühmten Logos schauend, ruft
Der Herold laut der Schöpfung aus: Der vor mir war,
Ist fleischlich zweiter, und der gleichgestaltet uns,
Ward glänzend über uns an Gotteskraft, auf daß
Er von uns nähme unsern ärgsten Feind, die Schuld.

Er führt uns zu der Weide. die da Leben bringt;
Er jagt die Drachenbrut aus ihren Höhlen auf;
Der Wort-Gott unterwirft das unermeßlich’ Rund
Und den, der seinen Fuß auf das Geschlecht gesetzt,
Verstößt er, schließt er ein, macht frei die Kreatur!

Die zweite (V) Ode gilt Jesus, dem „Führer des Lebens“ und dem Gericht, das in seinem Kommen in die Welt ist. Unmittelbare, kraftvolle, packende Töne, die zeigen, daß die Ostkirche keineswegs nur die hieratische Feierlichkeit kennt:

Ode 5.

Jesus, der Führer des Lebens, ist gekommen, um die Verdammnis Adams, des Erstgeschaffenen, zu lösen. Der nicht bedarf der Läuterung als Gott,

reinigt im Jordan sich für den Gefallenen. Und darin ertränkt er den Haß und schenkt den Frieden, der höher ist als alle Vernunft!

Als ungezählte Völker zusammenströmten, um sich taufen zu lassen von Johannes, und der in ihrer Mitte stand, rief er die an, die um ihn waren, und sprach: Wer hat denn euch gewiesen, ihr Widerspenstigen, daß ihr dem künftigen Zorn entrinnen werdet? Traget Christo rechtschaffene Früchte; denn jetzt ist er da, und er schenkt den Frieden!

Bauer ist er und Schaffender, und er steht wie jeder da, wie einer unter allen; er beschläft die Herzen, er handhabt die Wurfschaufel, und zur Tenne hat er die ganze Welt, und er sondert mit Weisheit: das Unfruchtbare verbrennt er; aber denen, die Frucht bringen, schenkt er das ewige Leben!

Und wieder untermalt die jambische Ode in dythyrambisch-erregter Sprache. Sie gibt dem apokalyptisch-hintergründigen Geschehen der Welterlösung Wort:

Anderer Kanon.

Das Gift des dunkeln Feindes aus dem Schlamm ist von
Uns abgewaschen in dem Bad der Läuterung
Des Geistes, und einen neuen unverfehlbar'n Steig
Zur Freude, unzugänglich sonst, sind wir geführt,
Zu gehen denen nur, die Gott mit sich versöhnt.

Als die Vergeh'n am finstern Orte sich gehäuft,
Sich unvermeidlich ketteten, da stellt ihn Gott,
Den mit dem Finger er bezeichnet, hebt ihn auf
An beiden Schultern, und in wilden Strudeln wäscht
Er jetzt des alten Adam schändlich' Siechtum ab.

Laßt eilen uns mit Gottesfurcht und angespannt
Hin zu den heil'gen Quellen, wo die Rettung strömt,
Den Logos zu erseh'n, wenn wir aus lauterem
Und gotterfülltem Durst den Schöpftrunk weih'n, aus dem
Die Krankheit dieser Welt auf sanfte Weise heilt!

Die dritte (VI) Ode faßt in dem Jonasmotiv Wiedergeburt und Enderwartung zusammen:

Ode 6.

Die Stimme des Wortes, die Leuchte des Lichts, der Morgenstern, der Vorläufer der Sonne, ruft in der Wüste allen Völkern: Tuet Buße und bereitet euch durch Reinigung; denn seht, er ist da und erlöst die Welt aus der Verderbnis!

Christus, der da unwandelbar gezeugt ward von Gott dem Vater, und Fleisch gewann ohne Befleckung aus der Jungfrau, und dessen Bindung doch nicht lösen kann, was uns mit dem Worte verknüpft, nach des Vorläufers Lehre, er erlöst die Erdgeborenen vom Wahn!

Im Feuer des letzten Gerichtes tauft Christus, die ungehorsam sind und ihn als Nicht-Gott achten. Aber er macht neu im Geiste durch das Gnadenwasser alle, die auf seine Gottheit erkennen und erlöst sie von den Übertretungen!

Anderer Kanon.

Aus Leibeshöhle brach der sel'ge Klang, mit dem
Der Vater uns den Hochwillkomm'nen kundgetan.
Sprach: Ja, der innig mir verbund'ne Sohn ist hier,
Und lichthell sprang das menschliche Geschlecht heraus;
Es lebt mein Wort und ist auf Vorbedacht ein Mensch!

Aus eines Meereslöwen Innern, eingepfercht,
Doch nur ein Gast drei Nächte lang, kam der Prophet
Heil wiederum ans Licht und offenbart' das Heil
Der neu'n Geburt aus einem menschenfressend' Tier
Für alle auf die letzten Tage des Gerichts.

Wenn strahlend Sterngewölb' aus Wolkenhüllen frei
Ist, schaut der Eingeweihte, wie des Vaters Zorn
Daherkommt, doch auch, wie zum makellosen Wort
Der Geist, als Taube, unaussagbar, tritt, und wie
Die Völker er, dem Herrscher sich zu nähern, weist.

Mit dem düster-erhabenen Bilde des letzten Gerichtes schließt der zweite Zyklus. Der Horizont ist abgesteckt. Erst jetzt kann das Ereignis der Theophanie aus dem Zwielicht der Prophetie heraustreten und verkündigt werden als kultisches Jetzt.

Kontakion.

Heute bist Du dem Erdkreis erschienen, und Dein Licht, Herr, ward uns angezeigt, die wir Dich kennen und preisen. Du bist gekommen, Du bist erschienen, das unzugängliche Licht!

Und darauf folgt das Gesätz, in dem wie in einer innersten Kammer das Heilige des Tages aufbewahrt ist, und das darum, weil sich in ihm alles begegnet, „Das Haus" genannt wird.

Das Haus.

Im Galiläa der Heiden, im Lande Sebulon und auf der Erde Naphtali, wie der Prophet sagt, leuchtete ein großes Licht hervor, Christus. Denen, die im Dunkeln waren, erschien ein strahlendes Morgenlicht, und aus Bethlehem hervorblitzend, vielmehr aber aus Maria, geht der Herr auf über dem ganzen Erdkreis mit seinen Strahlen, die Sonne der Gerechtigkeit. Darum kommt alle herbei, die ihr von Adam her nackt seid, daß wir sie eintauchen und von ihrer Glut empfangen. Denn als Bedeckung und Schutz der Nackten und als ein Schimmer denen, die im Dunkeln sind, bis Du gekommen, bist Du erschienen, das unzugängliche Licht!

Das ist das Herzstück der Theophanienfeier. Der Priester wird zum Herold: „In diesem Monat am sechsten ist die heilige Theophanie unseres Herrn und Gottes und Heilandes Jesu Christi!" Was nun im letzten Zyklus lebendig wird, ist Lob und Preis, ist die Gewißheit der Kirche, das Unterpfand des Heiligen Geistes durch Gottes Gnadenhandeln zu besitzen, und Dank, und in dem Geistbesitz die Entfaltung ihres Wissens um das Geheimnis der Dreifaltigkeit. Darum kreist dieser dritte Zyklus um die Geschichte der drei Jünglinge im Feuerofen. Das Symbol der Dreiheit, der das Taufwasser vorbildende Geisttau, die reinbrennende Flamme des Geistes, das nicht verzehrende Feuer der Gottheit waren schon für die alte Kirche ebenso viele tiefsinnige Deutungsmöglichkeiten.

Ode 7.

Die jungen Frommen im feurigen Ofen, die Dich anriefen, bewahrte unversehrt der Geist, der zischend strömte aus dem kühlen Tau, und die Herabkunft des göttlichen Engels. Darum stimmten sie in der Kühle mitten unter der Glut den Dankgesang an: Hochgelobter, der Herr und Gott der Väter, sei gepriesen!

Gleich als wären sie im Himmel, standen die Engelmächte dabei im Jordan, unter Zittern und Staunen, und schauten solche Herabkunft Gottes, wie Gott, der die obere Feste der Wasser hält, in der Mitte der Wasser stand, mit Leibhaftigkeit angetan, der Gott unserer Väter!

Einst bildeten Wolke und Meer das Wunder der göttlichen Taufe vor. Darin ward vor Zeiten das Volk von dem Geber des Gesetzes reichlich getauft. Das Meer aber war das Vorbild des Wassers und die Wolke des Geistes. Die wir durch beide vollkommen werden, schreien: Gepriesen seist Du, Du Gott unserer Väter!

So wollen wir alle, ihr Gläubigen, in dem, worin wir die Vollkommenheit empfangen haben, Gott aussagen und nicht schweigen und in Gemeinschaft mit den Engeln preisen den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist! Denn diese Dreieinigkeit ist in den Personen ein Wesen. Einer ist Gott, dem wir auch lobsingen: Der Herr und Gott der Väter sei gepriesen!

Anderer Kanon.

Er setzt' der Drachen Häupter in der Flut in Brand,
Der doch des Feuerofens hohe Lohe stillt',
Die fromme Jünglinge umfing. Das Ungetüm
Der Finsternis aus Sünde, schwer zu bändigen,
Wusch mit dem frischen Tau des Geistes ganz er fort.

Die Flamm', die in Assyrien hochschlug, malte dich.
Du macht'st aus ihr, in Tau verwandelt, Wasser, das
Dich nun umhüllt. Und du entflammtest damit, Christ,
Die böse Wut des Löwen, der nun zugedeckt
An dem gefährlich einst verruf'nen Wege ruht.

Vormals zerriß der Jordan, und auf schmalem Land
Zog das Volk Israel hinüber. Jetzt auf Strömen,
Da Du, der Starke, auf die Schöpfung niederschaust,
Fährt unter Dir die Bahn es hin in Niedrigkeit
Zu einem bessern Weg, der keine Strömung kennt.

Wir wissen es: dich überschwemmt zum Jammer Fluch und führt
Zum erstenmal in die Verderbnis aller dich
Mit ein, o Allergrößter, der auch Fremdes heißt.
Nun aber hast die Sünde Du bedeckt, o Christ,
Zum Wohlergehen und zum Heil der Sterblichen.

Diese Oden der Theophanienfeier sollen uns zuletzt wie in dem Spiegel eines dunklen Worts das Geheimnis und die Herrlichkeit der Gottheit sagen:

Ode 8.

Ein wunderliches Geheimnis wies der Feuerofen von Babylon, dem der kühle Tau entquoll; denn unkörperliches Feuer sollte der Jordan in seinen Fluten aufnehmen und den Schöpfer als Täufling im Fleische bedecken, den die Völker preisen und erheben in alle Ewigkeit!

Wirf alle Furcht von dir, sprach der Erlöser zu dem Vorläufer, und sei mir willfährig und nah' mir als dem Christus, denn das bin ich nach Art meiner Natur. Folg' meinem Befehl und taufe mich, der ich herabgekommen bin, den die Völker preisen und erheben in alle Ewigkeit!

Wie der Täufer die Worte des Herrn hörte, so reckte er zitternd seine Hand aus. Doch als er nun das Haupt des Schöpfers selbst mit seinen Händen berührte, rief er zu dem Getauften und sprach: Heilige Du mich; denn Du bist mein Gott, den die Völker preisen und erheben in alle Ewigkeit!

Im Jordan geschah die Offenbarung der Dreifaltigkeit. Die aber ist übergöttliche Natur. Es rief der Vater: Dieser, der getauft wird, ist mein geliebter Sohn; es war der Geist bei dem mit, der ihm gleich ist, den die Völker preisen und erheben in alle Ewigkeit!

Anderer Kanon.

Befreit erkennen wir die Schöpfung! Söhn' des Lichts
Sind, die davor im Dunkeln waren. Und allein
Der Fürst der Finsternis stöhnt auf. Drum lobe jetzt
Mit anhaltendem Preis den Herrn, der dieses tat,
Die einst im selben Los elende Heidenheit!

Drei Gottgeartete, im Feuer taugekühlt,
Erwiesen sichtbar klar in drei Entsühnungen
Die glanzvoll-strahlende, die oberste Natur
In sterblicher Vermischung, die gefällig fein
Im Tau verbrannt' den ganzen unheilvollen Wahn.

All irdische Natur sei rein wie weißer Schnee,
Erhoben, da der Himmel jetzt sich niedersenkt';
Denn von dem Wort, durch welches alles sich erhält,
In hinströmender Flut gewaschen, ging hervor
Aus aller Schuld sie, leuchtend wie nach einem Bad.

Mit diesen wundervollen Sätzen ist das Letzte ausgesprochen. Was in dem Apolytikon des Anfangs wie in einem Keime lag, ist herrlich entfaltet. Doch für die Kirche des Ostens ist kein Fest des Herrn denkbar, an dem nicht die Gottesmutter teilnähme. Ihr ist nach festem Gesetz die letzte, neunte Ode, des Kanons geweiht:[12]

Ode 9.

Erhebe, meine Seele, die Ehrwürdigste unter den himmlischen Heerscharen!

Keine Zunge ist fähig, nach Würdigkeit zu loben, und Schwindel faßt auch den Verstand, der die Welt übersteigt, wenn er Dich preisen soll, Gottesmutter; nimm gleichwohl, die Du gütig bist, den Glauben an; denn Du kennst unser heilig-frommes Sehnen; denn Du bist der Christen Hort, Dich erheben wir!

Erhebe, meine Seele, den, der gekommen ist, sich im Jordan taufen zu lassen!

David, sei im Geiste bei denen, die erleuchtet werden, und singe und sprich: Jetzt naht im Glauben zu Gott und laßt euch erleuchten! Dieser arme Adam hat in Sünden geschrien, und der Herr hat ihn doch erhört, der in den Fluten des Jordan gekommen ist und den Verdorbenen neu gemacht hat!

Erhebe, meine Seele, den, der die Taufe erbat von dem Vorläufer!

Jesaja spricht: Laßt euch abwaschen und reinigen, legt ab die Bosheiten gegen den Herrn: alle, die ihr durstig seid, kommt her zum lebendigen Wasser. Denn Christus tränkt mit neumachendem Wasser alle, die im Glauben zu ihm eilen, und zum immerjungen Leben tauft er im Geiste!

Erhebe, meine Seele, den, der durch die väterliche Stimme bezeugt ward!

Durch Gnade, ihr Gläubigen, und durch Siegel sind wir verwahrt. Denn so wie die Hebräer einst dem Verderben des Blutzeichens am Tür-

---

[12] Ev. Luk. 1, 46—55, Lobgesang der Maria, und 68—79, Lobgesang des Zacharias. Obgleich ursprünglich alle Oden des Triodions, späteren Vollkanons, engen Zusammenhang mit den neun biblischen Kantika hatten, die sie paraphrasieren sollten, gewann früh das einzige neutestamentliche Kantikum eine Sonderstellung. Von den übrigen biblischen Vorbildern fiel früh das der 2. Ode (Deut. 32) mit dieser selbst ganz fort, die anderen sind oft bis auf Spuren verlöscht. In unserem Kanon sind die alten biblischen Themen der 3. (1. Sam. 2, 1 ff.), 4. (Heb. 3) und 5. (Jes. 26, 1 ff.) Ode nur flüchtig angeschlagen, die der 1., 6. und 7./8. Ode aber, offenbar in dichterischer Absicht, gliedernd und beziehungsreich, herausgehoben.

pfosten entgingen, so soll auch uns dieses göttliche Bad der Wiedergeburt Zehrung sein für die Reise dorthin, wo wir auch schauen werden das heilige Licht der Dreifaltigkeit!

Anderer Kanon.

Heute beugt der Herr seinen Nacken unter der Hand des Vorläufers!
O Wunder Deines Kindes über all' Vernunft,
Gebenedeite Mutter, unbefleckte Braut!
Laß Dir, durch die uns die vollkommne Rettung kam,
Uns würdig singen, daß wir als der Wohltät'rin
Dir eine Gabe bringen, unser Lied des Danks!
Heute tauft Johannes den Herrn in Fluten des Jordan!
O Wunder Deines Kindes...
Erhebe, meine Seele, die Gewalt der dreipersönlichen und untrennbaren Gottheit!
Wir wissen: das, was Moses ward gezeigt im Busch,
Weist hierher, ist in wunderbaren Fügungen
Vollendet; denn die Jungfrau, die das Feuer trug,
Blieb unversehrt, und sie gebar den Wohltäter,
Den Lichtbringer, empfangen in des Jordan Flut.
Erhebe, meine Seele, die aus dem Fluche uns erlöst!
Du salbst das sterblich' Wesen und vollendest's,
Du König ohn' Beginn, Du reinigtest's mit Geist
In reinen Strömen, und die übermüt'ge Kraft
Der Finsternis hast triumphierend Du besiegt,
Mit Unvergänglichkeit das Leben nun gelohnt!

Exaposteilarion.

Erschienen ist der Heiland, die Gnade, die Wahrheit in Fluten des Jordan und hat die erleuchtet, die da im Dunkeln und im Schatten schlafen. Ja, es ist gekommen, es ist erschienen, das unzugängliche Licht!

Der Kranz des Kanon ist geschlossen. Und bevor nun das Theophanienfest wie alle Feste in das Eine christliche Mysterium der Eucharistie, des Abendmahles, mündet, sollen die Lobgesänge (Ainoi), die den Orthros schließen, auch den Abschluß unserer Erinnerung bilden, der Erinnerung an die ostkirchliche Feier des Tauffestes Christi, das auch das „Lichtfest" heißt (die Phota), und das wohl auch uns Licht von dem Einen christlichen, in der Taufe angezündeten Licht sein kann.

So aber endet der Frühgottesdienst des Lichtfestes Christi des Erschienenen:

Lobgesänge (Ainoi).

Licht aus Licht leuchtete der Welt Christus, unser Gott, der erschienene Gott; ihn, ihr Völker, laßt uns anbeten!

Wie, Christe, sollten wir Dich, die Knechte den Herrn, würdig ehren? Denn in den Wassern hast Du uns alle neu gemacht!

Du, unser Heiland, heiligtest, als Du im Jordan getauft wardst, die Fluten, von der Hand des Knechtes empfingst Du die Handauflegung, und die Leiden der Welt hast Du geheilt! Groß ist das Geheimnis Deiner Veranstaltung, menschenfreundlicher Herr; Dir sei Ehre!

Das wahrhafte Licht ist erschienen, und allen schenkt es die Erleuchtung. Christus wird mit uns getauft, der über alle Reinheit erhaben ist, er durchtränkt das Wasser mit Heiligung, und es wird das Reinigungswasser der Seelen, irdisch nach dem Schein und über die Himmel nach dem Sinn; durch ein Bad wird Heil, durch Wasser der Geist, durch Untergang unser Aufstieg zu Gott! Wunderbar sind Deine Werke, Herr, Dir sei Ehre!

Der den Himmel mit Wolken umhüllt, wird heute in Jordansfluten um-

hüllt, und in meiner Reinigung wird gereinigt, der die Sünde der Welt fortnimmt, und von dem verwandten Geist aus der Höhe wird bezeugt, der der eingeborene Sohn des höchsten Vaters ist, zu dem laßt uns rufen: Der da erschienen ist und uns gerettet hat, Christus unser Gott, Dir sei Ehre!

In Jordanswassern wardst Du umhüllt, Heiland, der Du in ein Gewand aus Licht gekleidet bist, und Du neigtest dem Vorläufer das Haupt, der den Himmel mit der Spanne gemessen, auf daß Du die Welt aus dem Wahn zurückbrächtest und errettetest unsere Seelen!

Heute ist Christus im Jordan erschienen, daß er getauft würde. Heute berührt Johannes das Haupt des Herrn. Die himmlischen Mächte gerieten außer sich, das wunderbare Geheimnis zu schauen. Das Meer sah und floh, der Jordan sah es und wich zurück. Wir aber, die da erleuchtet sind, wollen rufen: Ehre dem erschienenen Gott und dem auf Erden Erblickten und dem, der die Welt erleuchtet hat!

# Chronik.

## Die christlichen Minderheiten im Vorderen Orient.

Mitten unter den nichtchristlichen Völkern des Vorderen Orients, die seit dem Ausgang des Weltkrieges von einer großen, in ihren letzten Auswirkungen noch nicht abzusehenden Bewegung erfaßt worden sind, leben die kleinen christlichen Gruppen, die Reste der großen Ostkirchen, auch sie aufs tiefste berührt von den äußeren und inneren Wandlungen ihrer Völker, mit denen sie trotz der tiefen religiösen Kluft durch gleiche Rasse, Sprache und Kultur auf engste verbunden sind.

Während sich die moderne Türkei vollständig von der Vergangenheit gelöst hat, wirken in den vom einstigen osmanischen Reich losgelösten arabischen Gebieten (Iraq, Libanesische Republik, Syrien, Palästina und Transjordanien) gerade in der Minderheitenfrage die früheren Gedanken und Ordnungen noch so stark nach, daß bei der Darstellung der politischen und staatsrechtlichen Stellung der christlichen Gruppen in diesen Gebieten auszugehen ist von den Verhältnissen in der alten Türkei.

Wohl mehr aus allgemeinen politischen und vor allem wirtschaftlichen Gründen als auf Grund einer etwas freundlicheren Beurteilung der christlichen Religion gestattete Mohammed II. den Christen die freie Ausübung ihres Kultes, allerdings unter strengem Verbot jeder Mission und Propaganda. Da alles Recht des Islam religiöses Recht (Scharia = geoffenbarte Satzung) ist, war es unmöglich, die Nichtmohammedaner unmittelbar der türkischen Obrigkeit und dem türkischen Gesetz zu unterstellen. Mohammed machte unter Zugrundelegung der schon bestehenden kirchlichen Organisation den griechisch-orthodoxen Patriarchen zum Oberhaupt der orthodoxen Christen, des rum milleti, der romaeischen Nation.[1] Als millet baschi, Haupt der Nation, trug der Patriarch der türkischen Regierung gegenüber die volle Verantwortung für seine christlichen Untertanen. Zur Ausübung seiner kirchlichen und staatlichen Rechte bedurfte er der Bestätigung der Pforte nach der Wahl.[2] Die Häupter der anderen christlichen Gruppen erlangten im Lauf der Zeit eine ähnliche Stellung, so der armenisch-gregorianische Patriarch, und zwar zunächst für alle nicht Orthodoxen zusammen; dann unter Einwirkung Frankreichs auf Grund seines Christenprotektorats auch die Häupter der mit Rom unierten Kirchen; zuletzt sogar die protestantischen Gemeinden.[3]

Die weltlichen Befugnisse des Patriarchen von Konstantinopel erstreckten sich — unbeschadet der geistlichen Selbständigkeit der anderen orientalischen Patriarchen — auf die Griechisch-Orthodoxen aller Nationalitäten; ihm stand

---

[1] Millet ist jetzt noch der offizielle Ausdruck für Nation in der Türkei; millet medschlisi ist die Nationalversammlung, millet maktubi die Volksschule im Unterschied zu der religiös gebundenen madrase, der mit einer Moschee verbundenen Koranschule. Ob das Wort jetzt der Türkisierung der Sprache zum Opfer gefallen ist, vermag ich nicht zu sagen.

[2] Nur der maronitische Patriarch hat die Nachsuchung dieser Bestätigung bis zum Weltkrieg immer verweigert, was er sich angesichts der weitgehenden Autonomie des Libanon wohl leisten konnte.

[3] Erst 1833 die armenischen Katholiken, 1843 der chaldäische Patriarch von Babylon auf direkte Intervention des Vertreters Frankreichs bei der Pforte.

zu die Gerichtsbarkeit in Ehe- und Zivilsachen, soweit sie mit Zustimmung der beiden Parteien vor das geistliche Gericht gezogen wurden, ein Strafrecht über Klerus und Laien, freie Verwaltung des Kirchengutes und das Recht zur steuerfreien Erhebung von Gebühren und Abgaben von Klerus und Laien. Kattenbusch meint, der Patriarch habe damit eine Stellung erworben, wie er sie unter byzantinischer Herrschaft nie gehabt habe, weist aber doch mit Recht auf den „Zwangskonservatismus" hin, unter dem die Christen standen. Die starken Beschränkungen der Freiheit gaben „dem Kultus den Charakter der Halböffentlichkeit". „Nur existieren durften die Rajah, nicht oder doch so wenig wie möglich sich ihren Herrn bemerklich machen".[4] Je nach dem Standpunkt wird daher auch die Lage der Christen ganz verschieden beurteilt: neben bitteren Klagen über das Elend ihrer Schutz- und Rechtlosigkeit finden sich Hinweise auf ihre glänzende Stellung, die allerdings von der Kirche übel ausgenützt worden sei.[5]

Die staatliche Gliederung und Verwaltung des osmanischen Reiches vollzog sich also nicht etwa nach den Gesichtspunkten der Nationalität, der Rasse oder der Sprache, sondern allein nach dem der religiösen Zugehörigkeit. Es gelang der Herrenschicht nicht, die Beherrschten alle zum Volk zusammenzuschließen. Die verschiedenen nichtislamischen Gruppen bildeten mindestens halbweltliche Staaten im Staate.[6] Dieses Milletsystem — régime communautaire, wie es treffend in der französischen Terminologie genannt wird — war die Folge einer Schwäche des Staates, vielleicht entsprungen aus dem Gefühl der kulturellen Überlegenheit der christlichen Untertanen, und führte weiter zu einer stetigen Minderung der Staatsautorität; vor allem aber war es dem Eindringen des kulturellen und politischen Einflusses interessierter Großmächte besonders günstig.[7]

So hat jahrhundertelang besonders Frankreich das Protektorat über die Christen im Orient beansprucht und lange Zeit auch tatsächlich ausgeübt. Die Beziehungen gehen auf die Zeit der Kreuzzüge zurück; das Einfallstor sind die Maroniten gewesen.[8] Im Jahr 1535 übernimmt Frankreich durch einen Vertrag

---

[4] *Kattenbusch*, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, Bd. I, S. 161 f.

[5] Man vergleiche etwa, was *D. Kyriakos* in seiner Geschichte der orientalischen Kirchen 1453—1898 (übersetzt von *E. Rausch* 1902) darüber sagt (besonders S. 7 ff.) mit den Äußerungen eines Türken (*Rustem Beg*, Die Zukunft der Türkei in Zeitschrift für Politik, XX, 1931, S. 2 ff.): „Zur rechten Beurteilung dieser Dinge (der angeblichen Christenmassaker in der Türkei) muß man wissen, daß Mohammed II. gleich nach der Eroberung Konstantinopels aus allen dem orthodoxen Bekenntnis anhängenden Volksteilen des Reiches eine gesonderte Gemeinschaft unter der Hoheit des griechischen Patriarchen bildete, unter Gewährung einer so ausgedehnten und umfassenden Autonomie, daß diese Gemeinschaft — nach den Worten eines amerikanischen Gelehrten — ein wahrhaftes imperium in imperio darstellte." Dazu führt er ein weiteres Wort des Amerikaners an: „Offenbar befand sich diese Politik der Duldsamkeit keineswegs im Widerspruch mit Geist und Buchstaben der Lehre des Islam. Tatsächlich stand sie in vollem Einklang mit der mohammedanischen Rechtslehre. Sie ist eine beredte Widerlegung des Rufs der Unduldsamkeit."

[6] *Strothmann* in Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1936, S. 35.

[7] So sagt *Rustem Beg*, a. a. O., S. 3: „In dem Kampf zwischen diesen Völkerschaften (bezeichnend dieser Begriff auch im Munde des modernen Türken!) und dem Herrenvolk bestand die ganze Politik der aus der Mitte der Aufständischen gebildeten revolutionären Komitees geradezu darin, Niedermetzelungen ihrer Volksgenossen durch die Türken hervorzurufen. Diese unsinnige Strategie, die vor allem die Armenier mit der Wut Besessener übten, erklärte sich daraus, daß die Komitees, der Sympathien gewisser Großmächte sicher, durch Erregung der öffentlichen Meinung des Abendlandes gegen die Türken jene zur Einmischung zugunsten ihrer nationalen Bestrebungen zu veranlassen hofften."

[8] Gottfried von Bouillon erhielt sofort nach seiner Landung Zuzug von den Maroniten. Ludwig der Heilige nennt sie „une portion de la nation française".

zwischen Franz I. und Soleiman II. den Schutz aller sich im Orient aufhaltenden Kaufleute, Reisenden und Ordensleute; weitere Abmachungen bauten dieses Schutzrecht aus, wobei Frankreich aus den Verträgen allerdings wesentlich mehr herausgelesen hat, als die Pforte bewilligen wollte.[9] Vor allem ist das Protektorat über alle Christen des unierten Ritus, auch über die mit türkischer Nationalität, mehr Gewohnheitsrecht als verbrieftes Recht gewesen; ein positives Recht der Einmischung in dieses Gebiet hat die Pforte Frankreich nie zugestanden, aber in der Praxis bestand es. Ja, Frankreich wurde allmählich ganz unauffällig auch der Vertreter der orthodoxen Christen dem Islam gegenüber, also Schutzmacht des gesamten Christentums im Orient.[10]

In Konkurrenz mit Frankreich traten allerdings seit dem 17. Jahrhundert andere Mächte: 1675 werden dessen Rechte auch auf England übertragen; seit 1617 genießt Österreich ein Schutzrecht über die katholischen Ordensleute in der ganzen Levante ohne Beschränkung des Ortes und der Nationalität; 1774 bedingt sich Rußland das Protektorat über die orthodoxen Untertanen des Sultans aus, wobei in dem betreffenden Artikel ganz allgemein von der christlichen Religion die Rede ist.[11]

Wie der Milletismus, so ist auch dieser Anspruch auf das Protektorat über die Christen im Orient von seiten der verschiedenen Großmächte heute noch von größter Bedeutung für die Stellung der christlichen Minderheiten. —

Der Einfluß der Großmächte, besonders aber das Eindringen moderner westlicher Anschauungen von Staatsautorität, Einheit des Volkes, Trennung von politischer und geistlicher Gewalt führte im 19. Jahrhundert zu Reformen der als unbefriedigend empfundenen Stellung der christlichen Volksteile. Die im Hatti scherif von Gülhane 1839 gewährten Rechte sollten sich auf alle Untertanen ohne Rücksicht auf die religiöse Zugehörigkeit beziehen; in dem zu schaffenden Reichsrat sollten alle Schichten und Religionen vertreten sein. Zur Ausführung kamen diese Grundsätze aber erst nach dem Krimkrieg in dem nicht ohne Einwirkung Englands und Frankreichs entstandenen Hatti humajun von 1856. Allen ottomanischen Untertanen ohne jede Beschränkung wird volle Gleichheit zugesagt, die Kopfsteuer, das äußere Zeichen der Zweitrangigkeit der Christen, abgeschafft,

Seither bedeutet im Orient Franke nicht nur Franzose, sondern allgemein Europäer und Christ. — Zu diesen Fragen: *J. Lammeyer*, Das französische Protektorat über die Christen im Orient, Erlanger Dissertation, 1919.

[9] 1673 Protektorat über die römischen Katholiken aller Nationen; 1740: alle Ordensleute des lateinischen Ritus (la religion franque), soweit sie Europäer sind, stehen unter dem „Gesetz Frankreichs im Orient". *Lammeyer* nennt a. a. O., S. 68, die unierten Kirchen das orientalische Frankreich.

[10] Der französische Gesandte ist „un viceempereur de l'Orient, le grandvizir des chrétiens" (*Lammeyer*, a. a. O., S. 72). Wie weit der Anspruch und das Ansehen Frankreichs gehen, zeigt der bis in die neueste Zeit teilweise noch bestehende Ehrenvorrang seiner diplomatischen Vertreter bei kirchlichen Feiern, oder der Versuch, das deutsche Hospital der Borromäerinnen in Beirut und Alexandrien unter französischen Schutz zu stellen, ein Versuch, der sich, soviel ich weiß, bei der Wiedereröffnung des Beiruter Hospitals nach dem Kriege wiederholt hat. Das Interesse Frankreichs ist in diesen Gebieten eine eigenartige Verbindung eingegangen mit dem der römisch-katholischen Kirche in ihrer Arbeit an den unierten Kirchen. Da gibt es eine gemeinsame Aktion der römischen Kirche und der französischen Regierung: „Pénétré de l'attachement de la France aux obligations consenties à l'endroit des communautés chrétiennes de ce pays, vous vous êtes efforcé à lui apporter l'aide éclairée et impartiale (sic!) de la Délégation Apostolique", so heißt es in einem Abschiedsschreiben des Haut-Commissariat in Beirut an den apostolischen Legaten für Syrien (L'Orient in Beirut, 16. Mai 1936).

[11] Das russische Protektorat hat seinen sichtbaren Ausdruck gefunden in der russischen Stadt, die vor den Toren Jerusalems entstanden ist und heute noch den Namen „russische Kolonie" trägt.

ihnen der Zugang zum Heeresdienst und zu allen öffentlichen Ämtern gewährt und ein Ausbau der Kultusfreiheit in Aussicht gestellt. Prinzipiell war damit der islamische Charakter des osmanischen Reiches aufgehoben. Der Milletismus war durchbrochen: dem Patriarchen sollte nur die geistliche Gewalt über seine Gläubigen bleiben. Doch blieben, besonders im Gerichtswesen, die Verhältnisse weiter unklar. Und die Einmischung der Großmächte verhinderte auch fernerhin das Werden einer autoritativen Staatsform in der Türkei. Erst in der modernen Türkei haben diese Gedanken eine radikale Fortsetzung gefunden.[12]

Das osmanische Reich ist im Weltkrieg zerschlagen worden. Die neue Türkei hat sich entschlossen von der Vergangenheit abgewandt und baut einen modernen Staat auf. Die arabischen Teile des Reiches haben sich losgelöst. Hier ist der schon in der Zeit der Türkenherrschaft erwachte arabische Nationalismus nach dem Krieg unter dem Druck der Politik der Mandatsmächte England und Frankreich mächtig erstarkt. Man kann fragen — und diese Frage ist gerade für die Stellung der christlichen Minderheiten nicht ohne Bedeutung —, ob dieser Nationalismus ein Teil des aus dem Westen eingedrungenen Gedankengutes ist, und ob dann auch hier, entsprechend der Entwicklung in Europa, der Nationalismus die Religion verdrängen wird, oder ob die nationale Bewegung letzlich auf dem Grunde des Islam gewachsen ist und in dieser religiösen Grundlage ruht, so daß dann eine neue Stärkung der Religion in der arabischen Welt kommen könnte und müßte.[13]

Wer könnte angesichts der verwickelten Lage im Orient wagen, diese Streitfrage nach der Herkunft und der tragenden Kraft des arabischen Nationalismus eindeutig zu lösen! Wo einerseits gewiß gerade in den geistig führenden Schichten etwa Syriens und Ägyptens unter dem Einfluß westlicher, besonders französischer Ideen (Aufklärung!) starke religiöse Gleichgültigkeit zu beobachten ist: alle Religionen sind gleich, es kommt nur auf die Moral an; und wo doch andererseits gerade in Ägypten verkündet wird, der Islam sei die Religion Ägyptens, wo man sich in der Azhar-Universität um eine geistige Neugeburt des Islam bemüht, und wo sich überall gerade in den nationalistischen Kreisen eine starke Feindseligkeit gegen allen christlichen Einfluß bemerkbar macht! Und eines noch ist zu bedenken: gewiß ist noch kein einheitliches arabisches Nationalgefühl vorhanden, gewiß sind gerade in den letzten Jahren verschiedene Nationalismen im

---

[12] Zu diesen Fragen: *F. Eichmann*, Die Reformen des osmanischen Reiches mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Christen zur türkischen Herrschaft 1858; *C. N. Pischon*, Die Verfassung der griechisch-orthodoxen Kirche in der Türkei in Theol. Studien und Kritiken, XXXVII, 1864, S. 264 ff.

[13] „Dieses allmählich erwachende Nationalgefühl gehört ganz zweifellos in die Sphäre der einströmenden abendländischen Gedankenkreise ... Sein Erwachen ist ein Zeichen, daß die alte Idee von der einen und einheitlichen Welt des Islam sich überlebt hat; kann dieses Nationalgefühl ja doch unter Umständen geradezu gegen andere muslimische Völker gerichtet sein." So *R. Hartmann*, Die Welt des Islam einst und heute, Beihefte zum „Alten Orient", II, S. 23. Ähnlich urteilt *Hans Kohn* (Die Geschichte der nationalen Bewegung im Orient, 1928, und Nationalismus und Imperialismus im Vorderen Orient, 1931), der überzeugt ist, daß dieser Nationalismus nach westlichem Muster den Islam schwächen und verdrängen wird. In anderer Richtung geht die Meinung von *G. Kampffmeyer* („Welt des Islam", VIII, 1926, S. 95): „Es handelt sich heute im Orient nicht nur um nationale Staatenbildungen; es handelt sich um die Tatsache, daß der Islam sich auf sich selbst besinnt, daß er seine religiösen und sittlichen Kräfte sammelt zu neuem vertieften Leben, und daß er damit künftigen staatlichen Gestaltungen vorarbeitet ... Auf dem Grunde des Nationalismus ruht heute im islamischen Orient immer der Islam." Also: „Sind die Araber stark, so ist auch der Islam stark!" (So König Hussein am 1. November 1923 an indische Mohammedaner, „Der Islam", XVII, S. 53).

arabischen Raum immer lebendiger geworden, die sich allzu oft auch gegeneinander wenden, die geistige und religiöse Einheit störend und verdeckend. Aber all das ist unter fremdem Einfluß so geworden. Niemand vermag zu sagen, wie sich der Orient entwickeln würde, wenn er einmal Herr seiner selbst wäre. —

An dieser nationalen Bewegung waren christliche Kreise zum Teil führend beteiligt; es haben sich da Entwicklungen angebahnt, die zunächst zweifellos über die alten religiösen Trennungen hinausweisen. So kam es im Jahr 1919 in Ägypten zur Verbrüderung zwischen Mohammedanern und Kopten.[14] Kopten waren eifrige Mitarbeiter Zaghluls und Führer in der nationalen Partei. Seither haben dort die Christen immer mehr den Anschluß an das nationale Leben und den nationalen Kampf gefunden. Man erklärte den Vertretern Englands, ein Schutz der christlichen Minderheiten sei nicht mehr nötig.[15]

Ebenso führte der Kampf gegen das jüdische Nationalheim und die englische Mandatspolitik in Palästina zu einer weitgehenden Zusammenarbeit zwischen Christen und Mohammedanern. „Unsere Frage ist eine ausschließlich arabische Frage; es gibt hier keinen Unterschied zwischen christlichen und mohammedanischen Arabern; wir sehen in den Christen nicht eine Minorität, sondern Araber", erklärte 1924 der Mufti von Jerusalem. Der siebte arabische Kongreß von 1928 repräsentierte zum erstenmal die Einheit des arabischen Volkes in Palästina: in dem Exekutivkomitee saßen unter 48 Mitgliedern 12 Christen. Die Zusammenarbeit hat sich in den letzten schweren Jahren des Kampfes gefestigt: in allen Parteien finden sich Mohammedaner und Christen; vor der ersten königlichen Kommission erschienen auch Vertreter der verschiedenen christlichen Konfessionen; unter den Deportierten ist auch ein Christ; orthodoxe Christen machten im Balkan Propaganda für die arabische Sache; Christen führten in der europäischen Presse und in Traktaten den Kampf. Auch im Hohen arabischen Rat saßen Christen. Dabei wird versichert, daß die orthodoxen und evangelischen Christen nationaler gesinnt und aktiver seien als die Angehörigen der unierten Kirchen.[16]

---

[14] „Koptische Priester predigten zum erstenmal in El Azhar und in anderen großen Moscheen, und Mohammedaner riefen in christlichen Kirchen zum nationalen Kampfe auf. Christliche Priester und Mullahs durchliefen Hand in Hand die Straßen und predigten Liebe zum gemeinsamen Vaterlande. Auf den Fahnen der Demonstranten war das Kreuz in Umschlingung mit dem Halbmond abgebildet." (*Kohn*, Geschichte der nationalen Bewegung, S. 165.) „Die Kopten identifizierten sich sehr weitgehend und großzügig — very largely — mit den nationalen Forderungen ihrer mohammedanischen Volksgenossen." (*Arnold J. Toynbee*, The Islamic World since the Peace Settlement, Survey of International Affairs 1925, Vol. I, S. 194; diese offizielle Veröffentlichung ist von größtem Wert für die Kenntnis der islamischen Länder nach dem Weltkriege trotz des betont englischen Standpunktes.) — Den 12 Millionen Mohammedanern stehen rund 1 Million Christen gegenüber, davon sind rund 850 000 Kopten.

[15] Mögliche Rückwirkungen angeblicher Khalifatsbestrebungen des jungen Königs Faruk auf das Verhältnis zu den Christen und ihre Stellung im Leben der Nation vermag niemand abzusehen. — Bei der Entlassung der Regierung Nahas Pascha hat die Azhar-Moschee entscheidend mitgewirkt: die Regierung schien zu sehr durch das koptische Element bestimmt. (*Giselher Wirsing*, Engländer, Juden, Araber in Palästina, 1938, S. 250.)

[16] Einer der geistigen Führer der christlichen Araber in Jerusalem schreibt mir (Februar 1938): „Die schwere politische Lage hat die Araber zusammengeschweißt; noch nie war die Einheit zwischen Christen und Mohammedanern so fest. Sie ist leider noch nicht vollständig, aber sie wird enger mit jedem Tag." *Derselbe* in einer Broschüre in englischer Sprache im Jahr 1936: „Ist es ein Wunder, daß alle Araber, Mohammedaner und Christen, Fellachen und Städter, Gebildete und Ungebildete, ihre Existenz bedroht fühlen angesichts dieser ungerechten Politik? Wir arabische Christen von Palästina, die wir meist in englischen Schulen erzogen

Auch im Libanon, dem klassischen Lande der religiösen Trennungen und der Feindschaft zwischen Christen und Mohammedanern, ist diese Entwicklung zu beobachten. Die Maroniten haben dank ihrer guten, in französischen Schulen erworbenen Bildung starken Anteil zunächst an einer literarischen Renaissance, die nicht ohne politische Folgen geblieben ist. „Die Vaterlandsliebe ist ein Glaubensartikel“, war der Leitsatz einer maronitischen Zeitschrift.[17]

Nachdem dann nicht zuletzt maronitische Wünsche den Traum eines großsyrischen Staates zerstört und die Zerschlagung Syriens zumindest begünstigt hatten, waren es gerade wieder die Maroniten, die nationalen Gedanken und Plänen leidenschaftlichen Ausdruck gaben, wobei, entsprechend der französischen Bildung dieser Kreise, westliche Ideen eine nicht geringe Rolle spielten.[18]

Die ganze verwickelte Problematik der politischen und religiösen Fragen ist in den letzten Jahren zum Ausdruck gekommen in der Haltung des maronitischen Patriarchen Arida und seiner Stellung zwischen der französischen Mandatsmacht, dem alten Protektor gerade seiner Kirche, und den arabischen Nationalisten von Damaskus.[19]

---

sind und die wir mehr als andere Palästinenser britische Gerechtigtkeit, Sitte und Politik bewunderten, hassen jetzt am bittersten die unchristliche Politik Englands.“

[17] Einzelheiten bei *Kohn*, Geschichte der nationalen Bewegung. — Die politische Arbeit gegen die Türken begann schon vor dem Kriege; damals schon verlangte man einen einheitlichen arabischen Staat. Das Comité supérieur national arabe wandte sich 1904 aus Paris an die „Concitoyens sans distinction de rite et de religion“, wenn es ein groß-arabisches Reich anstrebt; „la forme de gouvernement sera un sultanat libéral et progressiste; notre souverain constitutionnel sera arabe et musulman, mais nous respecteront l'autonomie du Liban et le statu quo dans les sanctuaires chrétiens de la Palestine.“

[18] Weitere Äußerungen zur Einheit zwischen Christen und Mohammedanern in Syrien *G. Kampffmeyer* in „Welt des Islam“, VIII, S. 85 ff. Die Bevölkerung von Syrien, Libanon und Palästina bilde ohne Rücksicht auf die Religion ein Volk gleicher Rasse, Sprache und Kultur; sie sei eine „unique société politique“. Die syrisch-libanesische Delegation auf der Wirtschaftskonferenz von Genua 1922 erklärte: „Die Mächte können bei der Unterdrückung des mohammedanischen Volksteiles nicht auf das christliche Element rechnen; die Religion hat nie eine vorherrschende Rolle in der Geschichte des Libanon und Syriens gespielt; wenn im vergangenen Jahrhundert die Einheit zwischen den religiösen Gemeinschaften gestört worden ist, so ist das auf die ausländische Propaganda und die unheilvolle Tätigkeit der Missionen, besonders der Jesuiten, zurückzuführen; die Libanesen, Maroniten und Drusen haben manchen Beweis einer starken Einheit gegeben.“ — Einen interessanten Beitrag zu diesen Fragen, gleichzeitig einen Beweis für die Tragik der arabischen Einheit, gibt das Buch des libanesischen Maroniten Amin er-Raihani „Die arabischen Könige“, 1924—25, über das *R. Hartmann* in „Der Islam“, XVII, S. 258, berichtet: „Der Maronit vom Libanon sieht in dem arabischen Propheten den Heros seiner arabischen Nation; er ringt um die arabische Einheit, die sich auf die arabische Halbinsel beschränkt, und die dort nur eine rein islamische sein kann ... Mit seinem Empfinden von der inneren Zugehörigkeit zu der durch die Sprache und Kultur zusammengefaßten großen Gruppe des Arabertums in dem modernen Sinn der Nationalität hat er recht,“ und doch weiß er wohl, daß an die Verwirklichung der Einheit — nicht zuletzt unter dem Druck der religiösen Gebundenheiten — nicht zu denken ist.

[19] S. *Kyrios*, 1936, S. 286 ff. — „In meinen Augen und in meinem Herzen ist der Mohammedaner und der Christ gleich. Wenn unsere Herzen eines sind, dann handelt es sich nicht mehr um religiöse Gemeinschaften, und man wird im Staat nur noch nach der Fähigkeit des einzelnen fragen.“ (L'Orient in Beirut 4. Dezember 1936.) Doch wird betont, daß diese fraternité nichts zu tun habe mit einer politischen Bewegung für die Einheit Syriens; man traut sich doch noch nicht, mit den syrischen Nationalisten in einem Staat zusammenzuleben und auf die Unterstützung Frankreichs zu verzichten! Anders denkt ein syrischer Natio-

Es sah so aus, als ob zwischen den christlichen und mohammedanischen Volksteilen wirklich eine Einheit werden könnte, in der sich die alten Trennungen auflösen würden. Doch gibt es da eine ganze Reihe von hemmenden Momenten, die zeigen, daß man noch lange nicht so weit ist, vielleicht nie so weit kommen wird.

Für das Bewußtsein der Massen bestimmt auf Grund einer langen Vergangenheit immer noch die religiöse Frage die Einstellung zu den Andersgläubigen, ist immer noch der Milletismus lebendig. Das wissen die Christen; daher bei aller Einheit eine gewisse Unruhe, daher die immer wiederholten nationalen Versicherungen kirchlicher Führer.[20] Und wenn Christen zum Islam übertreten, „um ein einiges Volk im ganzen Lande zu werden“, so bekennen sie sich damit zu den alten Ordnungen der Gliederung nach der Religion.[21]

Von den inneren Schwierigkeiten der christlichen Kirchen im Orient, die eine einheitliche klare Linie und Stellungnahme zu den großen Fragen der Zeit erschweren, wenn nicht unmöglich machen, soll hier nicht geredet werden.[22] Wichtig ist das andere: Wenn, wie wohl nicht mit Unrecht gesagt wird, auf dem Grunde der nationalen Bewegungen im Orient überall der Islam ruht, ein seiner Kraft bewußter, erstarkter Islam, werden dann nicht die alten Zustände im Verhältnis der herrschenden mohammedanischen Mehrheit zu den christlichen Minderheiten wiederkehren? Die arabischen Nationalisten bestreiten das, sie erklären, sie seien keine Türken, und weisen hin auf die Lage der Christen in der Zeit der großen arabischen Herrscher, die eine äußerst günstige gewesen sei.[23] Die Christen aber hegen doch allerlei Befürchtungen für eine Zeit, da sie ganz ohne Schutz der mohammedanischen Mehrheit gegenüberstehen würden.

In dieser Richtung wirken nun, ganz der Überlieferung aus der Vergangen-

---

nalist (Brief an den Patriarchen, L'Orient in Beirut, 1. März 1936): „Vom maronitischen Patriarchat ist die gesegnete Bewegung der nationalen Wiedergeburt ausgegangen und hat das ganze Land ergriffen. Ihre uneigennützige Verteidigung der moralischen und materiellen Interessen hat die Solidarität aller religiösen Gemeinschaften geschaffen, und diese Einigung allein ist fähig, die Nation zu ihren Zielen zu führen.“ Nebenher geht aber auch der Versuch der Maroniten, mehr und mehr ein gemeinsames christlich-mohammedanisches libanesisches Eigennationalgefühl zu schaffen, das sich von Syrien abwendet.

[20] So etwa: „Für die orthodoxe Kirche existiert die Minderheitenfrage nicht. Die Orthodoxen sind Araber wie die anderen Einwohner Syriens auch.“ (Der orthodoxe Patriarch von Antiochien zu einem Nationalistenführer im Jahr 1936, L'Orient in Beirut, 9. April 1936.)

[21] Einen solchen Fall berichtet „Die Welt des Islam“, X, Nachrichten, S. 12, vom Mai 1927 von den Führern der christlichen Familien in einem halb christlichen halb drusischen Dorf in der Beqa-Ebene. Dieser Übertritt von Christen zum Islam ist also keinesfalls ein Beweis für das Schwinden der religiösen Trennungen! — Ich vermag es nicht zu beurteilen, ob die auch sonst nicht ganz seltenen Übertritte, besonders in Oberägypten, in solchen Erwägungen oder wenigstens Gefühlen ihre Ursache haben.

[22] S. Bericht über die kirchliche Lage im Vorderen Orient, *Kyrios* 1936, S. 273 ff. Zu erinnern ist vor allem an den Kampf der arabischen Gläubigen gegen den hohen griechischen Klerus in den Patriarchaten von Jerusalem und Alexandrien, der die Einheit der Kirche sprengt und ein Stück des nationalistischen Kampfes gegen fremden Einfluß bildet. —

[23] Wenn, wie aufgeklärte Nationalisten erklären, im Grunde Islam und Christentum gleich sind, wenn der Islam bloß eine Religion, nicht eine das ganze staatliche und soziale Leben umfassende Institution ist, dann könnten Christen und Mohammedaner gleichberechtigt im Staate zusammenleben. Aber das erste ist eine westliche Idee, gegen die sich andere mit ganzer Kraft wenden, und ein Verfechter der letzteren Ansicht in Kairo ist verketzert worden (Ali Abd er-Razek s. *Kohn*, Nationalismus und Imperialismus, S. 49 f.).

heit entsprechend, die verschiedenen Großmächte je nach ihren Interessen an verschiedenen Punkten. Ein Musterbeispiel ist die französische Politik in Syrien. Die verschiedenen Teilungen Syriens wurden alle irgendwie begründet mit dem Schutz der völkischen, besonders aber der religiösen Minderheiten, waren aber in Wirklichkeit ein Produkt politischer und strategischer Wünsche Frankreichs. Besonders der Groß-Libanon scheint seinen einzigen Zweck — neben den durchsichtigen Interessen Frankreichs! — darin zu haben, schwierige Minderheitenverhältnisse zu schaffen; alle Versuche, über diese unmöglichen Zustände der konfessionellen Trennungen im ganzen staatlichen Leben hinauszukommen, wurden von der Mandatsmacht immer wieder sabotiert.[24]

*Toynbee*, a. a. O., S. 20, kommt zu dem Urteil: „Die christlichen Minderheiten würden wahrscheinlich zu einer Verständigung mit der Mehrheit des syrischen Volkes gekommen sein, wenn die Mandatsmacht nicht einen besonderen christlichen libanesischen Nationalismus begünstigt hätte ... Es war eine eigentümliche Tatsache, daß zu einer Zeit, da in sich selbst überlassenen islamischen Ländern zur Entwicklung einheitlicher Nationalstaaten nach westlichem Vorbild die Minoritäten entweder ausgeschlossen oder angeglichen wurden, in den islamischen Mandatsgebieten durch westliche Mächte die herkömmliche gegenseitige Abschließung der verschiedenen Nationalitäten absichtlich aufrechterhalten oder sogar weitergetrieben wurde."

Das gilt aber nicht nur für den Libanon, wo sich Frankreich ja mit einem gewissen Recht auf maronitische Sonderwünsche berufen konnte,[25] sondern auch für Syrien. Dort stellten während des syrischen Aufstandes die Franzosen massenhaft Armenier in ihre Truppen ein, die bei der Plünderung von Damaskus im Jahre 1926 eine unrühmliche Rolle gespielt haben. Und doch sollten dann diese Armenier, die aus der Türkei geflohen waren, mit den Mohammedanern im gleichen Staat zusammenleben! Der armenische Patriarch bat schließlich den französi-

---

[24] „By swelling the non-Maronite and non-Christian elements in the population these annexations (Tripoli, Saida, Tyr, Beqaebene) aggravated the already complicated problem of self-governement on a basis of fixed communal representation, and they created a new and formidable impediment to that entente between Maronites and Sunnis", so *Toynbee*, a. a. O., S. 356. Allerdings ist Englands Politik zwischen Juden und Arabern in Palästina eine ähnliche Sache. — Das Kabinett Gayla legte 1925 einen Entwurf zu einem neuen Wahlgesetz vor: „A l'avenir il n'est plus tenu compte, dans la répartition des sièges au Conseil Représentatif entre les divers éléments de la population Libanaise, du groupement de ses éléments en communautés religieuses différentes." Die Vorlage scheiterte am Einspruch Frankreichs. — Die vulgäre französische Anschauung kommt zum Ausdruck in folgenden Worten eines Reisenden: „Renoncer aux mandats! m'était-il arrivé de souhaiter. Se rembarquer noblement, les Anglais à Jaffa, nous à Beyrouth, et laisser une grande nation arabe se constituer à sa guise. — Pourtant, si l'équité n'était qu'un trompe — l'œil, la générosité un crime? Savous-nous ce qui se passerait? La tuerie ne serait — elle pas pire que l'oppression? Ne verrait-on pas les Musulmans syriens se précipiter sur les Maronites ...? Décidément, c'est très difficile d' être juste." (*R. Dorgelès*, La Caravane sans Chameaux, Paris, S. 184.)

[25] Auf einer Konferenz im Jahre 1926 sprachen sich unter Vorsitz eines Orthodoxen die Vertreter aller christlichen Konfessionen mit Ausnahme der Maroniten für Rückgabe der von Syrien losgetrennten Teile des Groß-Libanon oder Anschluß des Libanon an Syrien aus. — Die Maroniten hatten seit 1864 in dem autonomen Libanon eine durchaus beherrschende Stellung. S. *Erich Nord*, Der Libanonvertrag im Jahrbuch des Völkerrechts, II, S. 364 ff.

schen Hohen Kommissar, er möge keine Armenier mehr einstellen.[26] Die Politik der Franzosen ist seither dieselbe geblieben.[27]

Ganz gleich verfuhren die Russen schon während des Weltkrieges, indem sie die Assyrer gegen die Türken hetzten. Und später stellten die Engländer im Iraq Assyrer als Söldner ein und unterstützten die assyrische Minderheit bei ihren verschiedenen Aufständen. Das unglückliche Opfer dieser Politik sind die Assyrer geworden, deren Verluste seit dem Krieg auf seiten Rußlands auf gegen 300 000 angegeben werden.[28]

Alles in allem, *Strothmann* hat recht, wenn er sagt: „Der Sieg der europäischen Mächte hat im Orient die Lage der orientalischen Christen verhängnisvoll verschlechtert."[29] Es ist eine große Linie: einst das Protektorat über die christlichen Kirchen, um das osmanische Reich zu schwächen, jetzt der Schutz der christlichen Minderheiten, um den arabischen Staaten auf ihrem Wege zu Selbständigkeit und Geschlossenheit Schwierigkeiten zu machen, wobei dieser Schutz aber stets nur solange gewährt wird, als dies im Interesse der eigenen Politik liegt. Dabei steht dieses Verhalten in schroffem Gegensatz zum ursprünglichen Zweck der Mandate, diesen Staaten möglichst rasch zur Selbständigkeit zu verhelfen.

Es ist angesichts dieser sich widerstreitenden Tendenzen keineswegs abzusehen, wie sich die Lage der christlichen Gruppen weiter entwickeln wird, wie sie sich vor allem dann gestalten würde, wenn aus irgend einem Grunde die Großmächte ihre Hand ganz von ihnen abziehen wollten, oder wenn sich die arabischen Staaten einst jede fremde Einmischung fernhalten könnten. —

Wir geben nun einen Überblick über die Verhältnisse in den einzelnen Gebieten.

Die Türkei hat sich von jedem fremden Einfluß befreit und die Minderheitenfrage radikal gelöst. Der völligen Unterstellung der völkischen und religiösen Minderheiten unter die Staatsautorität ging die Entfernung derselben aus dem türkischen Gebiet zur Seite, so daß die Frage eigentlich kaum mehr praktische Bedeutung hat.[30]

---

[26] „Die staatsmännische Politik des armenischen Patriarchen und des Drusenführers Atrasch in dieser Frage der religiösen und kirchlichen Beziehungen stand in scharfem Gegensatz zu der Politik der Mandatsmacht, die gekommen war, nicht Frieden zu bringen, sondern das Schwert", sagt *Toynbee* darüber a. a. O., S. 437.

[27] Im Jahr 1928 konnte in Damaskus der Führer der Nationalisten, der Protestant el-Chury, nicht gewählt werden, da nach dem Wahlgesetz zehn Mohammedaner und je ein Vertreter der Orthodoxen, griechischen Katholiken und Juden zu wählen waren. Das Angebot der Mohammedaner, zugunsten des Protestanten auf einen Sitz zu verzichten, lehnte der Hohe Kommissar ab!

[28] Ein Rest dieser Söldnertruppe besteht jetzt noch. — S. dazu *Kyrios*, 1936, S. 399 ff., und *R. Strothmann* in Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1936, S. 17 ff. Es hört sich angesichts dieser Methoden eigenartig an, wenn von zuständiger Stelle dem neuen Hohen Kommissar für Palästina die Mahnung auf den Weg gegeben wird, „durch langsamen Fortschritt müßten in Palästina Christen, Mohammedaner und Juden in Frieden zusammengebracht werden." (Bericht über eine Rede des Staatssekretärs für die Kolonien im Evang. Gemeindeblatt für Palästina, Syrien, Iraq und Ägypten, 1938, Nr. 5.)

[29] „Der Islam", XVII, S. 31.

[30] Bei einer Gesamtbevölkerung von rund 13½ Millionen darf man vielleicht noch mit rund 100 000 Orthodoxen rechnen. In der asiatischen Türkei soll es noch etwa 15—20 000 Armenier geben, aber nicht mehr in geschlossenen Siedlungen, deshalb ohne Bedeutung für die Minderheitenfrage. Von den rund 690 000 Einwohnern der Stadt Konstantinopel sind 89 700 Griechen (davon 25 000 griechische Staatsangehörige), 52 000 Armenier und 46 600 Juden. (Nach *K. Ziemke*, Die neue Türkei, 1930, S. 426.) Die etwa sonst noch vorhandenen Reste hier

Im Vertrag von Sèvres hatte noch einmal das alte Milletsystem und der Einfluß der Großmächte, also die alte Zeit, triumphiert. Die Minderheiten — wobei der Begriff äußerst weit gefaßt war: minorités éthniques, de religion ou de langue (es waren also auch die völkischen Gruppen, etwa die Kurden, eingeschlossen) — sollten das Recht auf Selbstbestimmung im Unterrichtswesen und in allen sozialen und kirchlichen Angelegenheiten haben. Jede Einmischung des Staates war ausgeschlossen. Das Wahlrecht sollte ihnen überall eine verhältnismäßige Vertretung sichern. Für ihre Zwecke sollten ihnen entsprechende Anteile an den öffentlichen Aufwendungen des Staates und der Gemeinden zufallen. Der Völkerbundsrat ernennt gemischte Schiedskommissionen, um die Durchführung dieser Bestimmungen zu überwachen, und es ist den alliierten Mächten unbeschränkte Vollmacht gegeben, ohne Rücksicht auf die türkische Staatsautorität die erforderlichen Maßnahmen zum Schutz der Minderheiten zu treffen. In zielsicheren Etappen wurden alle diese Sonderbestimmungen sowie der Einfluß der Mächte auf die Gestaltung der Minderheitenfrage abgebaut. Im Nationalpakt vom Januar 1920 steht: Die Rechte der Minderheiten in der Türkei sollen nach Maßgabe der von anderen Staaten nach Beendigung des Weltkrieges abgeschlossenen Minderheitenverträge geregelt werden — das bedeutet eine Regelung, die der Staatsautorität keinen Eintrag tun kann. Die große Nationalversammlung proklamierte im April 1920: „Die türkischen Christen stehen unter dem Schutz des Volkes, es ist ihnen jedoch verboten, gegen die Sicherheit des Landes zu handeln." Erleichtert wurde die Lösung durch die völlige Bereinigung der armenischen Frage: der Traum eines freien armenischen Staates, dessen Gebiet ein Schiedsspruch des Präsidenten Wilson abgrenzen sollte, brach noch im Jahr 1920 zusammen. Dann brachte der Friede von Lausanne den endgültigen Bruch mit der Vergangenheit und die Erfüllung fast aller türkischen Wünsche auf diesem Gebiet. Die Zusicherung der völligen Gleichberechtigung an alle Minderheiten nach den auch in anderen Staaten geltenden Grundsätzen hatte nach dem Austausch der griechischen Bevölkerung mit Griechenland keine große Bedeutung mehr. Nur ein Sonderrecht bleibt zunächst: die religiösen Gruppen dürfen ein eigenes Statut für ihr Personen- und Familienrecht aufstellen. Das war, solange die Türkei sich noch als ein mohammedanischer Staat betrachtete, eine Selbstverständlichkeit, da das islamische Recht auf die Andersgläubigen ja gar nicht anwendbar war. Diese Bestimmung stand auch noch unter der Garantie des Völkerbundes. Die Entwicklung ging aber weiter: Am 9. April 1924 wurde die Bestimmung des Republikgesetzes von 1922 und der Verfassung von 1924, wonach der Islam Staatsreligion sein sollte, abgeschafft, und nach Einführung des europäischen Zivilrechtes mußte auch das letzte Sonderrecht der Minderheiten fallen. Die Millets verzichteten feierlich auf ihre Sonderstellung, und an Stelle dieser autonomen Kreise, dieser Staaten im Staate, trat wie in Europa die religiöse Gemeinde. Den Kirchenführern bleiben nur die kirchlichen Befugnisse.[31]

---

und da im Lande sind ohne Belang. — Die wirtschaftliche Bedeutung dieser kleinen Minderheit mag allerdings ihre zahlenmäßige Bedeutung überschreiten.

[31] Wie sich die Christen im Vertrauen auf die auswärtigen Beschützer erst einstellten, zeigt etwa, daß der griechische Patriarch im Jahr 1919 alle in der Türkei lebenden Griechen von ihren Untertanenpflichten entband und seine amtlichen Beziehungen zur Pforte abbrach. — Ein Versuch in ganz anderer Richtung zur Rettung der Christen ist auch gescheitert: die Türkisierung des griechischen Christentums (s. *R. Strothmann* in Zeitschrift für Kirchengeschichte, a. a. O., S. 49). — Der griechische Patriarch, der, entgegen den ursprünglichen türkischen Wünschen, in Konstantinopel bleiben durfte, darf sich nicht mehr mit politischen und verwaltungsmäßigen Angelegenheiten beschäftigen, wie in Lausanne ausdrücklich festgelegt wurde. — Über den Charakter des neuen türkischen Staates und sein Verhältnis zum Islam s. *Ziemke*, a. a. O., S. 399 f.: „Die antiislamische Rich-

Im Königreich **I r a q**, in **S y r i e n - L i b a n o n**, **P a l ä s t i n a** und **T r a n s j o r d a n i e n** ist die Minderheitenfrage gleichartig geordnet. Die Rechte und der Schutz der Minderheiten sind jeweils in der Mandatsurkunde bzw. in Verträgen zwischen den betreffenden Staaten und England oder Frankreich festgelegt; darauf beruhen dann die Bestimmungen der einzelnen Verfassungen. Westliche Gedanken von Gewissens- und Religionsfreiheit und Gleichheit aller, die überlieferte Trennung nach religiösen Gemeinschaften, die modernen Staatsgedanken ganz fremd ist, und der schützende Einfluß der Großmächte haben da oft eigenartige Formen im staatlichen Leben und in der Verwaltung geschaffen, die sicher auch noch nicht endgültig sind.[32]

Es finden sich in den Verfassungen von Iraq, Libanon, Syrien und Transjordanien fast gleichlautende Bestimmungen über die völlige Gleichheit aller Bewohner ohne Rücksicht auf Rasse, Sprache und Religion, das Recht zur Ausübung aller Formen der Religion und des Kultes, sofern nicht die öffentliche Sicherheit und Moral gefährdet wird, das Recht der verschiedenen religiösen Gemeinschaften, ihre Angehörigen in eigenen Schulen in ihrer Sprache zu unter-

---

tung der kemalistischen Gesetzgebung darf nicht mißverstanden werden. Nach der inneren Überzeugung der führenden Kreise erfordert die Zugehörigkeit zu dem Türkentum, also zur herrschenden Klasse, das Bekenntnis zum Islam. Religion und Volkstum sind nach türkischer, überhaupt nach allgemein orientalischer Auffassung identisch. Wer sich vom Islam zum Christentum abwendet, begeht nicht ein religiöses Verbrechen, sondern einen nationalen Verrat... Mit dieser Überzeugung verträgt sich äußerstes Freidenkertum, ja sogar nackter Atheismus. In den führenden Schichten des heutigen Türkentums ist das religiöse Gefühl nahezu erstorben, die islamische Lehre hat sich überlebt, sie besitzt keine lebendige Kraft mehr, aber das äußere Festhalten an der überlieferten Religion des Propheten gehört zur staatsbürgerlichen Pflicht jedes guten Türken." Ähnlich urteilt darüber *R. Hartmann*, Die Welt des Islam einst und heute, S. 44. — Daher kommt auch die schroffe Kampfstellung gegen jede christliche Mission.

[32] *Iraq:* Vertrag mit England vom 10. Oktober 1922, Art. 3 (vollkommene Gewissensfreiheit und freie Ausübung aller Formen der Religion, kein Unterschied auf Grund der Rasse, der Sprache oder der Religion, Recht der religiösen Gemeinschaften auf eigene Schulen — alles unbeschadet der öffentlichen Ordnung und Moral, soll die zu erlassende Verfassung garantieren). Bestätigt durch alle späteren Verträge. — Syrien-Libanon: Mandatsurkunde Art. I: „Le Mandataire favorisera les autonomies locales dans toute la mesure où les circonstances s'y prêteront." Im übrigen die gleichen Bestimmungen wie oben (Art. 6, 8). Das die syrische Verfassung veröffentlichende Dekret des Hohen Kommissars beruft sich ausdrücklich auf die Bestimmungen der Mandatsurkunde (Arrêté vom 14. Mai 1930, Art. 3), ebenso die Verfassung selbst (Art. 116); ebenso die libanesische Verfassung vom 23. Mai 1926 (Art. 102). Regelung der Rechtslage der religiösen Gemeinschaften durch Arrêté vom 13. März 1936 (Oriente moderno 1936, Heft 6). — Transjordanien: Vertrag mit England vom 20. Februar 1928 (Art. 9). — Palästina: Mandat, Art. 2, 9, 15. (Schon die Balfourdeklaration enthält den Grundsatz, „daß nichts geschehen soll, was die bürgerlichen und religiösen Rechte bestehender nichtjüdischer Gemeinschaften... beeinträchtigen könnte." — Texte bei *E. Topf*, Die Staatenbildungen in den arabischen Teilen der Türkei seit dem Weltkriege, 1929, S. 145 ff. — Zum einzelnen: *Hans Kohn*, Die staats- und verfassungsrechtliche Entwicklung des Emirats Transjordanien im Archiv für öffentliches Recht, Neue Folge, XVI, S. 238 ff.; *derselbe*, Die staats- und verfassungsrechtliche Entwicklung der Republik Libanon im Jahrbuch des öffentlichen Rechts, XVII, S. 386 ff.; *derselbe*, Die Verfassung des Königreichs Irak, ebenda, XVIII, S. 355 ff.; *derselbe*, Das Königreich Irak, sein erstes Jahrzehnt, in Zeitschrift für Politik, XX, S. 246 ff.; *derselbe*, Der Staat Libanon, sein erstes Jahrzehnt, ebenda, S. 645 ff.; Nachrichten über den Sandschak Alexandrette, in Zeitschrift für ausländisches und öffentliches Recht und Völkerrecht, Band VII.

richten, sofern die Schulen den allgemeinen Erfordernissen des Staates entsprechen. Das Rechtswesen zeigt — auch in der Verfassung von Palästina, das ja sonst staatsrechtlich noch nicht auf der gleichen Stufe steht wie die anderen Gebiete (Art. 38—67) — überall noch die Einteilung in zivile und religiöse Gerichtshöfe, deren Zuständigkeit sich, das Einverständnis beider Parteien vorausgesetzt, ziemlich gleichmäßig auf alle Angelegenheiten des Personen-, Familien-, Ehe- und Erbrechtes erstreckt. Außerdem haben die religiösen Gemeinschaften das Recht, ihr Kirchengut selbst zu verwalten. Das alte Milletsystem hat sich also erhalten.

Das zeigt sich besonders deutlich im Wahlrecht und in der Zusammensetzung der Volksvertretungen.

Das Königreich Iraq hatte in den ersten Jahren seines Bestehens angesichts der äußerst bunten Zusammensetzung der Bevölkerung nach der rassischen, sprachlichen und religiösen Seite ernste Schwierigkeiten mit seinen Minderheiten.[33] Dabei ist zu unterscheiden zwischen den nationalen und den religiösen Minderheiten. Die nationalen Gruppen, also etwa die Kurden, haben keine Sonderrechte, dagegen die nichtmohammedanischen Gruppen — wieder ein Beweis für die unverminderte Herrschaft des Milletgedankens. Nach der irakischen Verfassung haben die christlichen Minderheiten und die Juden eine starke, über ihren Anteil an der Gesamtbevölkerung hinausgehende Vertretung im Parlament und im Senat. Nicht vertreten sind als religiöse Gruppe die Schiiten und die Sunniten, ihre Abgeordneten werden als Vertreter der betreffenden Bezirke gewählt. Im Senat, dessen Mitglieder vom König ernannt werden, haben Juden und Christen unter zwanzig Sitzen je einen. Nach dem Wahlgesetz vom 22. Oktober 1924 fallen ihnen außer den ihnen nach dem Schlüssel (auf 20 000 männliche Bewohner in jedem Liwa ein Abgeordneter) zustehenden noch je vier Sitze zu. So saßen im Parlament von 1928 unter 88 Abgeordneten 4 Juden und 4 Christen, während ihnen nach dem Anteil an der Gesamtbevölkerung nur etwa je zwei Sitze zustehen würden. Man kann also wohl von einer großzügigen Regelung der Frage reden.

Ähnlich liegen die Dinge im Emirat Transjordanien, wo allerdings die Verfassung vom 16. April 1928 gegen den fast einmütigen Widerstand des Volkes in Kraft gesetzt wurde. Unter den etwa 300 000 Einwohnern sind rund 20 000 Christen, also knapp 7 Prozent. Laut Wahlgesetz von 1928 sind unter den 13 gewählten Abgeordneten, zu denen noch 2 vom Emir ernannte Vertreter der Beduinenstämme kommen, 3 Christen, also ein Fünftel.

Im Iraq haben die christlichen Minderheiten außerdem noch das Recht, in den einzelnen Provinzen Bezirksräte einzusetzen, denen die Verwaltung der Kirchengüter zusteht.

---

[33] Die Angaben über die Einwohnerzahl schwanken außerordentlich, die neueste Angabe nennt mehr als 4 Millionen. Das Volk zerfällt in Rassen (Araber 79 Prozent, Kurden 16 Prozent, Iraner 2,75 Prozent, Türken 2,25 Prozent), Sprachen (Arabisch, Kurdisch, Syrisch, Hebräisch, Türkisch, Hindustani, Persisch), religiöse Gruppen: die drei großen Religionen der Mohammedaner (Sunniten und Schiiten — die Schiiten sind in der Mehrzahl, haben wichtige heilige Stätten und Theologen; doch ist die königliche Familie und die herrschende Oberschicht sunnitisch) mit etwa 90 Prozent, etwa 120 000 Juden und die Christen mit etwa 3 Prozent; dazu kommen noch die Jessiden (etwa 17 000) und die Sabäer (etwa 40 000). Die Christen zerfallen in viele Gruppen; die Angaben schwanken bedeutend: 100 000 Chaldäer, 25 000 syrische Katholiken, 1200 Jakobiten, 1000 Lateiner; die Zahl der einst großen Nestorianerkirche dürfte nach den letzten Auswanderungen nicht mehr bedeutend sein. — Es gibt religiöse Gerichte der Schiiten, Sunniten, Juden, orthodoxen Armenier, katholischen Armenier, Chaldäer, katholischen Syrer, römischen Katholiken, griechischen Orthodoxen und der Jakobiten! — Die neuesten Zahlenangaben nach Almanach Français, 1938, Imprimerie Catholique Beirut, der sich auf „Iraq Directory“ beruft.

Auch in der syrischen Verfassung vom 14. Mai 1930 ist die Vertretung der religiösen Minderheiten festgelegt.[34]

In Palästina,[35] wo die gesamte Exekutive, besonders in den Jahren der Unruhe, und alle höheren Beamtenstellen in den Händen der Mandatsmacht liegen, sichert nach der Verfassung ein gesetzgebender Rat mit äußerst beschränkten Befugnissen eine gewisse Mitwirkung der Bevölkerung. Er umfaßt unter dem Vorsitz des Hohen Kommissars 10 ernannte Beamte und 12 gewählte Mitglieder, davon 10 Araber (8 Mohammedaner und 2 Christen) und 2 Juden. Die Araber verlangen eine demokratisch-parlamentarische Regierung, wobei über die Vertretung der Minderheiten noch nichts ausgemacht ist. Zunächst herrscht ja Ausnahmezustand in Palästina, und niemand weiß, was werden wird.[36]

Trotz der Nachwirkung des Milletsystems finden sich aber doch auch Spuren eines neuen Geistes: man sucht einen Weg zur Zusammenfassung aller Bürger in einem einheitlichen Volk und Staat. So unterstehen im Iraq die erwähnten christlichen Bezirksräte nicht etwa dem religiösen Haupt, sondern der Aufsicht der Regierung; ebenso die verschiedenen religiösen Gerichte nicht mehr dem Cheikh ul-Islam, dem Groß-Rabbiner oder dem betreffenden christlichen Patriarchen, sondern dem Justizminister, der im Namen des Königs alle Richter ernennt. Recht wird gesprochen nach der kanonischen Ordnung oder der Scharia, aber im Namen des Königs. Im übrigen sollen aber die Gerichte von jeder Einmischung frei sein. Doch entstehen gerade im Rechtswesen oft recht verwickelte Streitigkeiten.

In der syrischen Verfassung finden sich verschiedene Ansätze, über die alten Trennungen der Religionen zu einer Einheit zu kommen. Art. 20: „Das Ziel des Unterrichts in den Schulen ist die moralische und geistige Hebung der Bevölkerung in nationalem Geist und die Verwirklichung der Eintracht und Brüderlichkeit aller." Art. 22: Ein allgemeines Gesetz soll die Einheitlichkeit des Unterrichts garantieren, was angesichts der ungeheuren Zersplitterung gerade auf dem Gebiet des Schulwesens nicht einfach, aber für die Entwicklung eines geschlossenen Staatswesens von großer Bedeutung ist. Art. 23: „Alle Schulen stehen unter der Aufsicht der Regierung", eine Bestimmung, die vielfach nicht durchzuführen ist. Art. 26: „Alle Syrer haben Zugang zu den öffentlichen Ämtern ohne Unterschied." Art. 29: „Die Nation ist die Quelle aller Gewalt." Art. 42: „Jeder Abgeordnete vertritt die ganze Nation und kann keine Beschränkung seines Mandates auf sich nehmen." Selbstverständlichkeiten, wenn man die Vergangenheit nicht kennt, Anzeichen einer neuen Zeit, wenn man sieht, unter welchen Schwierigkeiten oft solche Bestimmungen entstehen.

---

[34] Art. 37: „La loi électorale instituera... la représentation des minorités confessionnelles." Text Almanach Français, 1938. — Syrien mag 2,5 Millionen Einwohner haben, doch gibt es wie auch im Libanon im Unterschied von Palästina keine amtliche Erfassung der Geburten und Todesfälle, daher sind alle Zahlen ungenau. Die Bevölkerung zerfällt in über 20 verschiedene Religionen und Richtungen. In Syrien und Libanon zusammen sind rund 25 Prozent der Bevölkerung Christen. — Genauere Zahlen für den Libanon gibt The Statesman's Yearbook von 1930: bei einer Gesamtbevölkerung von rund 800 000 46 Prozent Mohammedaner (20 Prozent Sunniten, 18 Prozent Schiiten, 8 Prozent Drusen), knapp 54 Prozent Christen (Maroniten knapp 30 Prozent, Griechisch-Orthodoxe 13 Prozent, griechische Katholiken 7 Prozent, Rest Armenier und andere).

[35] Nach der Schätzung der Regierung für 1937: Gesamtbevölkerung 138 300, (davon etwa 848 000 Mohammedaner, 106 000 Christen, dabei auch Nichtaraber!, und 386 000 Juden).

[36] Die religiöse Organisation der Mohammedaner ist zerschlagen: der oberste mohammedanische Rat, dem die Verwaltung des Waqf, die Ernennung der religiösen Beamten und die Ausübung der religiösen Gerichtsbarkeit zusteht, ist aufgelöst, der Mufti außer Landes.

Sogar in der libanesischen Republik macht sich dasselbe Streben immer wieder bemerkbar. Zwar sind bisher alle Versuche, über das Régime communautaire hinauszukommen, gescheitert, gewiß auch am Widerstand der Maroniten, die ihre traditionelle Schlüsselstellung im gesamten öffentlichen Leben nicht preisgeben wollen, vor allem aber am stillen Widerstand der Mandatsmacht. Es findet sich zwar, wenn auch nur als Übergangsbestimmung, noch ein Artikel in der Verfassung von 1926 (Art. 95), nach dem die religiösen Gemeinschaften gleichmäßig in den öffentlichen Stellungen und im Ministerium vertreten sein müssen, allerdings ohne daß das Staatswohl darunter leiden darf. Aber ein anderer Artikel (12) bestimmt, daß alle Libanesen zu allen Ämtern zugelassen werden müssen, wobei nur nach Eignung und Tüchtigkeit zu fragen sei. Und der Senat, ein getreues, unerfreuliches Abbild der religiösen Zersplitterung (5 Maroniten, je 3 Sunniten und Schiiten, 2 Orthodoxe, je 1 griechischer Katholik, Druse und Vertreter der restlichen Minderheiten), ist inzwischen abgeschafft worden. Das Ziel ist ausgesprochen in einer Bitte an den Schutzheiligen des Libanon, den Heiligen Maron, aus Anlaß seines Festes: „Er möge die alte Unabhängigkeit schützen, daß in einer nahen Zukunft der Libanon die vollkommene Einheit aller seiner Religionsgemeinden um die Idee des Vaterlandes erblickt, und daß im Dienste des allgemeinen Wohles keine Frage mehr sein kann von Riten und Konfessionen, sondern nur die einer einheitlichen Nation.“[37]

Verschieden ist die Frage der Staatsreligion geregelt. Im Iraq und in Transjordanien ist der Islam Staatsreligion, wobei im Iraq den verschiedenen Sekten des Islam ausdrücklich die Freiheit der Ausübung ihrer Sondergebräuche zugesichert ist. In der syrischen Verfassung ist der Ausdruck „Staatsreligion“ vermieden; Artikel 3 bestimmt: „Die Religion des Präsidenten ist der Islam.“ Doch ist in diesen Staaten angesichts der garantierten allgemeinen religiösen Freiheit für alle anderen Religionen die Strenge der alten islamischen Staatsauffassung und Staatsordnung gelockert; wie sich im Notfall die die Freiheit einschränkende Bestimmung, daß die öffentliche Sicherheit nicht gefährdet werden dürfe, auswirken wird, ist nicht zu beurteilen.

Die libanesische Republik kennt keine Staatsreligion; Artikel 9 lautet — man wird an Gedanken der französischen Revolution erinnert und erkennt, wessen Geist da mitgearbeitet hat! —: Die Gewissensfreiheit ist absolut. „En rendant hommage au Très-Haut l'État respecte toutes les confessions.“ Der Eid des Präsidenten auf die Verfassung geschieht beim allmächtigen Gott. —

Ein Musterbeispiel dafür, wie unter fremdem Einfluß die Minderheitenfrage gelöst wurde, gibt der Sandschak von Alexandrette. Wir geben eine Übersetzung der wichtigsten Bestimmungen aus dem Statut des Sandschak und dem Grundgesetz (beides vom 29. November 1937):[38]

Alle Bewohner des Sandschak genießen vollen Schutz ihres Lebens und ihrer Freiheit ohne Rücksicht auf Geburt, Nationalität, Sprache, Rasse oder Religion. Sie haben das Recht, jeden Glauben und jede Religion öffentlich und privat aus-

---

[37] Rede des damaligen Ministerpräsidenten und jetzigen Staatspräsidenten Eddé, s. *Kohn* in Zeitschrift für Politik, XX, S. 654. Wobei allerdings darauf hingewiesen werden muß, daß der libanesische Nationalgedanke ein durchaus maronitisches Gewächs ist; die gesamte übrige Bevölkerung, auch die christliche, strebt nach der Einheit mit Syrien.

[38] Text nach Almanach Français 1938. — Der Sandschak ist ein eigenartiges Gebilde: eine entité distincte mit völliger Unabhängigkeit in den inneren Angelegenheiten; die auswärtigen Angelegenheiten führt Syrien. Der Staat steht unter Kontrolle des Völkerbundsrates, der zur Überwachung einen französischen Delegierten ernennt. Frankreich und die Türkei sind dabei besonders interessiert und haben bestimmte Rechte und Verpflichtungen. — Die endgültige Gestaltung dieses Gebietes bleibt noch abzuwarten.

zuüben, sofern es vereinbar ist mit der öffentlichen Ordnung und den guten Sitten (Art. 25). Alle Bürger sind gleich vor dem Gesetz und haben die gleichen bürgerlichen und politischen Rechte ohne Unterschied der Rasse, der Sprache und der Religion. Sie werden alle gleichmäßig zu den öffentlichen Ämtern und Ehren zugelassen und dürfen die verschiedenen Berufe ausüben (Art. 26). Die Bürger, welche zu einer rassischen, sprachlichen oder religiösen Minderheit gehören, genießen dieselbe Behandlung und dieselben Garantien wie alle anderen. Sie haben besonders das Recht auf Begründung, Leitung und Kontrolle aller karitativen, religiösen und sozialen Einrichtungen, der Schulen und anderer Einrichtungen für Unterricht und Erziehung mit dem Recht des freien Gebrauchs ihrer Sprache und der freien Ausübung ihrer Religion (Art. 27). In den Bezirken, in denen eine beträchtliche Minderheit wohnt, wird in den Volksschulen (écoles primaires) der Unterricht für die Angehörigen der Minderheit in deren Sprache erteilt. Doch soll diese Bestimmung dem obligatorischen Unterricht in einer offiziellen Sprache in diesen Schulen nicht im Wege stehen (Art. 28). Die Minderheiten haben in den Städten und Bezirken, wo sie einen beträchtlichen Anteil an der Bevölkerung ausmachen, Anspruch auf einen entsprechenden Anteil der öffentlichen Aufwendungen zum Zweck der Erziehung, der Religion und der Liebestätigkeit (Art. 29). Der Sandschak wird, auch im Falle der Einführung eines bürgerlichen Gesetzbuches, nichts tun, was die Möglichkeit der verschiedenen Minderheiten, ihr Familien- und Personenrecht nach ihrem geschriebenen Recht oder dem Brauch der Konfessionen zu regeln, einschränken könnte (Art. 30). Den Kirchen, allen Kultgebäuden und Friedhöfen der Minderheiten wird jeder Schutz gewährt. Den religiösen und karitativen Einrichtungen wird auch für Neugründungen jede Erleichterung gewährt (Art. 31). Die anteilgemäße Vertretung in der Assemblée législative wird durch das Grundgesetz geregelt. Die Minderheiten müssen in den öffentlichen Stellen entsprechend vertreten sein in dem Maße, daß dies sich mit einer guten Verwaltung verträgt (Art. 32). Die Bestimmungen, die sich auf die rassischen, sprachlichen und religiösen Minderheiten beziehen, werden unter Garantie des Völkerbundes gestellt (Art. 33). (Kapitel X Minorités.)

Dazu kommen die folgenden Bestimmungen des Grundgesetzes. Die Wahlen zur gesetzgebenden Versammlung finden in zwei Gängen statt. Die Wähler des ersten Grades müssen sich in Gegenwart von Mitgliedern der vom Völkerbundsrat ernannten Kommission in die Liste einer der folgenden „Communautés“ eintragen: Communauté turque, alaouite, arabe, arménienne, grecque-orthodoxe, kurde, autres communautés[39] (Art. 6, 9). Die Zahl der eingetragenen Wähler bestimmt die Zahl der Deputierten und der Wähler des zweiten Grades für die einzelnen Gemeinden. Auf alle Fälle aber wird den Gemeinden eine Mindestzahl zugesichert: unter 40 Sitzen den Türken 8, den Alauiten 6, den Arabern 2, den Armeniern 2, den Griechisch-Orthodoxen 1 (Art. 10). Die Listen der Kandidaten werden nach Gemeinden aufgestellt. Jeder Wähler bekommt nur einen Wahlschein mit der Liste der Kandidaten seiner Gemeinde, bei der er sich eingeschrieben hat (Art. 14). Unter den Grundgesetzen finden sich noch die folgenden Bestimmungen: Es herrscht völlige Gewissensfreiheit; die Bürger haben das Recht, die Religion zu wählen, die sie wollen — also ist auch der Übertritt möglich! Der Sandschak hat keine Staatsreligion. Keine Religion oder Konfession darf einer anderen vorgezogen werden (Art. 30). Die Kultdiener dürfen in Ausübung ihrer Funktionen ihre religiöse Autorität nicht für politische Zwecke gebrauchen (Art. 31). In den öffentlichen Schulen ist der religiöse Unterricht freigestellt und wird nach dem Willen der Eltern nach Konfessionen und nach deren Grundsätzen erteilt (Art. 33). —

---

[39] Merkwürdig ist, daß hier die sprachlichen, völkischen, rassischen „Gemeinden“ den religiösen einfach gleichgesetzt sind.

Die christlichen Minderheiten sind so in allen von der ehemaligen Türkei losgetrennten Gebieten geschützt, wobei der in dieser Richtung wirkende Druck und Einfluß der Großmächte oder des Völkerbundes verschieden stark ist. In die inneren Verhältnisse der verschiedenen Kirchen, etwa bei der Wahl der kirchlichen Führer greifen die Regierungen direkt nicht ein. Selbstverständlich haben sie das Recht, die Patriarchen nach der Wahl zu bestätigen. Wie stark sich dieses Recht auswirken kann, zeigen die Vorgänge bei den letzten Patriarchenwahlen in Alexandrien, Jerusalem und Konstantinopel.[40] Es ergaben sich da in den letzten Jahren allerlei Spannungen; Eingriffe lassen sich stets decken mit der Rücksicht auf die öffentliche Sicherheit; angesichts der Streitigkeiten innerhalb der Kirchen, etwa der griechisch-orthodoxen in Syrien-Libanon, in Palästina und Ägypetn, war immer wieder die Möglichkeit, sich einzuschalten.[41]

Die weitere Entwicklung dieser Fragen wird von den allgemeinen politischen Ereignissen abhängen. Je nachdem werden die christlichen Minderheiten weiter den direkten oder indirekten Schutz ausländischer Mächte genießen und innerlich und äußerlich zwischen ihrem Volk und den fremden Freunden hin und hergezerrt werden, oder werden sie einst ganz allein der mohammedanischen Mehrheit gegenüberstehen und angesichts des arabischen Nationalismus genötigt sein, ganz neue Wege zu gehen. Wohin diese Wege führen, kann niemand sagen.

Abgeschlossen Juni 1938.

Stuttgart. *Karl Friz.*

---

[40] Echos d'Orient 1936, S. 348 ff., 474 ff.; 1937, S. 356 ff. (Alexandrien); ebenda 1936, S. 362 ff., 487 ff. (Jerusalem); ebenda 1936, S. 353 ff., 479 ff. (Konstantinopel).

[41] Eine neuartige Ordnung scheint in Abessinien für die abessinische Kirche geplant zu sein, wonach die italienischen Behörden das Recht der Bestätigung des Abuna und der Bischöfe beanspruchen, die kirchliche Vermögensverwaltung unter staatlichen Einfluß kommen soll und die Priester jeden politischen Einfluß und das Recht, sich als Ärzte zu betätigen, verlieren sollen und das Schulwesen ganz dem Staate unterstellt würde. (Christliche Welt 1938, Sp. 991, nach World Dominion Information.) — Über die Möglichkeiten der christlichen Missionen, im eigentlichen Arabien (Hedschas usw.) zu arbeiten und Gemeinden zu gründen, ist nichts Sicheres bekannt.

# Zeitschriftenschau.

## I. Geschichtliche Abteilung.

### Byzanz.

*V. A. Mošin:* K voprosu o sostavlenii chrisovulov u južnych slavjan i v Vizantii. (Zur Frage der Anfertigung der Chrysobullen bei den Südslaven und in Byzanz.)

*(Jubilejnyj Sbornik Russkago Archeologičeskago Obščestva v Korolevstvě Jugoslavii, Belgrad 1936, S. 93—110.)*

Verfasser untersucht die Chrysobullen der serbischen Herrscher an die serbischen Klöster, die in der von den Byzantinern besetzten Gebieten lagen, und kommt zum Ergebnis, daß diese Urkunden nicht in der serbischen Hofkanzlei ausgefertigt wurden, sondern in den Klöstern und erst dann den Herrschern zur Unterschrift vorgelegt wurden. Diese Klosterurkunden behalten immer die byzantinische amtliche Terminologie. Anderseits sollen diese staatsrechtlichen Bestimmungen nur auf dieses Gebiet erstrecken, denn sie unterscheiden sich stark von solchen im serbischen Staat. *I. S.*

*B. Granić:* Kirchenrechtliche Glossen zu den vom Kaiser Basileios II. dem autokephalen Erzbistum von Achrida verliehenen Privilegien.

*(Byzantion, XII, 1937, S. 395—415.)*

Der Verfasser untersucht den kirchenrechtlichen Gehalt der drei Privilegialedikte, die Kaiser Basileios II. nach der Eroberung des Reiches des Zaren Samuel für das Erzbistum Achrida erlassen hat. Nach einer Erörterung der Kompetenzanmaßung, deren sich der Kaiser durch die eigenmächtige Verleihung der Autokephalie an das Erzbistum und die selbstherrliche Bestimmung seiner Grenzen schuldig gemacht hat, werden Territorialfragen behandelt. Bezüglich des Verhältnisses zu den anderen autokephalen Kirchengebieten stellt der Autor unter Hinweis auf Neilos Doxopatros die Gleichberechtigung des Erzbistums mit den alten Patriarchaten von Rom und Konstantinopel fest. Unter Anführung einer Stelle aus demselben Autor kommt er zu dem Schluß, daß bei der Besetzung des erzbischöflichen Stuhles der Kaiser das — entscheidende — Vorschlagsrecht und die Synode das Wahlrecht gehabt habe. Für einige weitere das Erzbistum betreffende verfassungsrechtliche Einzelheiten — das Fehlen der mittleren Bischofskategorie, die Beschränkung der Zahl der Kleriker in den Edikten und das Recht zur Erhebung des Kanonikon — wird die kirchengeschichtliche Entwicklung aufgezeigt. *J. W. N.*

*M. Jugie:* Le Typicon du Monastère du Prodrome au Mont Ménécée, près de Serrès. Introduction, Texte et Remarques.

*(Byzantion, XII, 1937, S. 25—69.)*

*Jugie* veröffentlicht nach einer Abschrift aus dem Nachlaß Louis Petits das bisher verloren geglaubte Typikon des Johannes Prodromos-Klosters bei Serres. Alter und Herkunft der Urkunde, die Petit vorgelegen hat, ist freilich ungewiß, da man sie noch nicht gefunden und Petit selbst darüber nichts gesagt hat. Bei dem vorliegenden Wortlaut handelt es sich — wie *Jugie* nachweist — um eine nach 1332 vom Metropoliten Joachim von Zichnai geschriebene zweite Redigierung des heute verlorenen Typikon des Klosters von 1324. Bemerkenswert ist das Typikon durch die Klarheit seines Ausdrucks und die Klugheit seiner Anordnungen. Das Speiseregime ist vernünftig und nicht allzu streng (cap. 8). Anachoreten dürfen nicht aufgenommen werden (cap. 11). Der Verfasser verabscheut sie so sehr, daß er verbietet, ihren Namen zu nennen. Die Liturgie wird nach dem Palästinensischen Ordo gehalten (cap. 16). — Der Textausgabe beigefügt sind eine Anzahl — meist philologischer — Bemerkungen. *J. W. N.*

### *O. Halecki:* Rome et Byzance au temps du Grand Schisme d'Occident.

*(Collectanea Theologica, 1937, S. 477—532.)*

Der vorliegende Aufsatz, von dem der Verfasser bereits auf dem Byzantinistenkongreß im September 1936 in Rom eine Zusammenfassung gegeben hat, ist eine Fortsetzung seines Buches: Un Empereur de Byzance à Rome. — *Halecki* hat die vatikanischen Register Urbans VI. und Bonifaz IX. nach Zeugnissen für die Ostpolitik der Kurie während des Großen Schismas durchforscht. Er stellt fest, daß die Päpste auch in dieser Zeit die Geschicke der von den Türken bedrohten östlichen Christen mit Anteilnahme verfolgt und — soweit es in ihren Kräften stand — zur Gestaltung der Dinge beigetragen haben. Zuweilen haben sie sogar zu Hilfeleistungen angeregt, bevor die großen Mächte die Initiative ergriffen hatten. — U. a. nimmt *Halecki* auch zu der Frage Stellung, wann Manuel II. auf seiner Bittfahrt durch Europa den Papst gesprochen hat. Die Tatsache seines Besuches bei Benedikt IX. kann nach neueren Forschungen nicht mehr bestritten werden. (S. Sp. *Lampros:* Palaiologaia kai Peloponesiaka, t. III, Athen 1926, p. 207, und Besprechung von *V. Laurent* in Echos d'Orient, 1932, p. 375/376.) Nach den erzählenden Quellen erlangt man aber keine Gewißheit darüber, ob die Begegnung auf der Hin- oder auf der Rückreise stattgefunden hat. *Halecki* schließt aus der Bulle vom 27. Mai 1400 (unveröffentlicht; Inhaltsangabe bei *Iorga,* Notes et Extraits, t. II, p. 81), daß Manuel im Mai 1400 vor seiner Abreise nach Frankreich zur Kurie gekommen sei und um Hilfe gebeten habe. Der Erfolg des Besuches war eine Enzyklika mit der Aufforderung, den Kreuzzug zu predigen. Die Enzyklika ist aber in den vatikanischen Registern durchgestrichen. *H.* spricht die Vermutung aus, daß der Papst sie annulliert habe, weil er von der Absicht Manuels erfahren habe, bei seinem Gegenpapst in Avignon einen ähnlichen Schritt zu unternehmen wie bei ihm. — Zum Schluß wird das Unionsprojekt Jagiellos und des Metropoliten Kiprian von Kiev besprochen. Es scheiterte daran, daß die ökumenische Synode, auf der der Patriarch bestand, nicht zustande kam. Jagiellos Interessen wäre freilich auch mit einer regionalen Synode gedient gewesen, weil es sich für ihn nur um eine regionale Union, ähnlich der 200 Jahre später entstandenen Union von Brest, handelte.

*J. W. N.*

### *A. P. Péchayre:* Les archevêques d'Ochrida et leurs relations avec l'Occident a la fin du XVI^e^ siècle et au début du XVII^e^.

*(Echos d'Orient, 1937, S. 398—439.)*

Der Aufsatz hat die Bemühungen der Erzbischöfe von Ochrida, von den Staaten des Westens bewaffnete Unterstützung für einen Aufstand in ihrem Gebiet zu erlangen, zum Gegenstand. Das Thema wird in lebhafter und klarer Darstellung im Zusammenhang mit der Türkenpolitik der christlichen Mächte behandelt. Besondere Aufmerksamkeit widmet der Autor naturgemäß der kriegerischen Führerpersönlichkeit des Erzbischofs Athanasius (1595—1615).

*J. W. N.*

## Rußland.

### *M. Jugie:* Les Origines romaines de L'Église russe.

*(Echos d'Orient, 1937, S. 257—270.)*

*Jugie* gibt nach der Feststellung, daß die bei Nestor erwähnte erste christliche Gemeinde Kievs abendländischem Ritus gefolgt sei und daß Olga, die Witwe Igors, ihr angehört habe, eine übersichtlich nach Punkten geordnete Darstellung der Bekehrungsgeschichte Vladimirs, die inhaltlich mit den Ausführungen *Baumgartens* in „St. Vladimir et la Conversion de la Russie", cap. IV und V (Orientalia Christiana, Bd. 24, 1, p. 68—88) übereinstimmt. U. a. nimmt er hierbei auf einen von *Baumgarten* nicht benutzten längeren Aufsatz von *Verdière* Bezug. (Origines catholiques de L'Église russe jusqu'au XII^e^ siècle; in Études de théologie, de philologie et d'histoire, t. II, 1857, p. 133—304.) Darauf trägt er die Stellen der russischen Chroniken vor, die als Indizien für den abendländischen Charakter der ersten kirchlichen Organisation Rußlands dienen können. (Die Beziehungen zwischen Vladimir und dem Papst; das Haupt der russischen Kirche heißt in den ältesten Urkunden nicht Metropolit, sondern Erzbischof; der Bischof und die bischöflichen Gerichte heißen im ältesten Stück des Statuts des Hl. Vladimir Biskup und Biskupija; die Einführung des Zehnten zugunsten der Koimesis-Kirche war die Übernahme einer westlichen Einrichtung; die Statute Vladimirs und Jaroslavs sind durch das kanonische Recht Roms beeinflußt; auch die Freundschaft Vladimirs mit Bruno von Querfurt und seine zweite Ehe mit einer Enkelin Ottos II. beweisen seine Aufgeschlossenheit gegenüber dem Westen.) *Jugie* kommt zu dem Schluß, daß in der russischen Kirche der griechische und lateinische Ritus nebeneinander bestanden haben, der lateinische aber überwogen hat.

Die Verdrängung des Lateinischen als Kirchensprache durch die griechische Liturgie in ihrer slavischen Gestalt unter der Regierung Jaroslavs bringt *Jugie* mit dem Zustrom bulgarischer Flüchtlinge, der nach der Eroberung Bulgariens durch die Byzantiner einsetzte, in Verbindung. Im Zusammenhang mit der Einführung des neuen Ritus und mit der Abneigung des griechischen Klerus gegen diesen Ritus stehe auch die Entsendung eines Bulgaren auf den erzbischöflichen Stuhl von Kiev durch Papst Benedikt VIII. (1021) und dessen alsbaldige Vertreibung durch die Machenschaften griechischer Priester. (Diesen Sachverhalt berichtet *Jugie* nach dem Buch von *Fris:* De Episcopatu Kioviensis ejusque consulibus brevis commentatio, Warschau 1763, p. 7 und 27/28. *Fris* hat eine alte, heute nicht mehr vorhandene russische Handschrift benutzt.) Die Unabhängigkeit der russischen Kirche von Konstantinopel bis zum Tode Jaroslavs (1054) macht der Verfasser u. a. durch den Hinweis darauf wahrscheinlich, daß noch 1051 ein gebürtiger Russe — Hilarion — Metropolit von Kiev geworden sei. Andererseits folgert er die mit Jaroslavs Tod beginnende Unterwerfung unter das ökumenische Patriarchat aus der fast ununterbrochenen Reihe der unmittelbar aus Konstantinopel gesandten Griechen, die von 1054 bis zum Mongoleneinfall die russische Kirche geleitet haben. *J. W. N.*

*S. N. Smirnov:* Serbskie svjatye v'russkich rukopisjach. (Die serbischen Heiligen in den russischen Handschriften.)

*(Jubilejnyj Sbornik Russkago Archeologičeskago Obščestva v Korolevstvě Jugoslavii, Belgrad 1936, S. 161—264.)*

Diese Arbeit ist ein sehr wichtiger Beitrag zur Geschichte der russischen Hagiographie, besonders des Eindringens der serbischen Heiligen in altrussischen Menalogien. Es ist interessant, daß diese Menalogien oft solche serbische Heiligen erhalten, die nicht in altserbischen Menalogien eingetragen sind. Es ist möglich, daß dieses Eindringen im Zusammenhang mit der Tätigkeit des Metropoliten Kiprian, des Hagiographen Pachomij und des Metropoliten Grigorij Zamblak steht. *Smirnovs* Studien bringen neue bedeutende Angaben für den Südslavischen Einfluß auf das Moskauer Rußland im 14. und 15. Jahrhundert. *I. S.*

## Polen.

Kwartalnik historyczny, organ polskiego towarzystwa historycznego, założony przez X. Liske, red. *T. E. Modelski*, wydany dla uczcenia 50 lecia istnienia polskiego towarzystwa historycznego i kwartalnika historycznego. (Historische Vierteljahrsschrift, Organ der polnischen historischen Gesellschaft, begründet von X. Liske, herausgegeben unter der Redaktion von T. E. Modelski zur Feier des 50jährigen Bestehens der polnischen historischen Gesellschaft und der historischen Vierteljahrsschrift.)

*(Kwartalnik historyczny, Heft 1/2 (1937), S. 1—510.)*

Der Vorsitzende der polnischen Historischen Gesellschaft, *Professor Dr. Bujak*, skizziert einleitend die Entwicklung der Geschichtswissenschaft in Polen auf dem Hintergrund der allgemeinen Geschichtsschreibung (S. I—VII). Im ersten Hauptteil wird die Geschichte der polnischen Historischen Gesellschaft beschrieben (S. 1—137). *F. Papée* erzählt von der Gründung und dem Aufbau der Gesellschaft in der Zeit von 1886 bis 1900, *E. Barwiński* schildert den Ausbau von 1901 bis 1914, *T. E. Modelski* behandelt die Lage von 1914 bis 1924 und *K. Tyszkowski* geht auf die Entfaltung der Vereinigung in der jüngsten Zeit von 1925 bis 1936 ein. Es folgt eine Reihe von Beiträgen, die von den ältesten Mitarbeitern zur Verfügung gestellt worden sind (Teil II, S. 139—201). *W. Abraham* äußert sich z. B. zur Geschichte des alten lateinischen Bistums von Łuck. *A. Brückner* gibt einen Überblick über die neue umfangreiche Literatur zur Geschichte Schlesiens, indem besonders die polnischen Veröffentlichungen gewürdigt werden (S. 152—161). *B. Dembiński* beurteilt die diplomatische Mission des Ignaz Potocki im Jahre 1792 nach Berlin (S. 171—188). Der dritte Teil der Festschrift ist der polnischen Geschichtsschreibung von 1886 bis 1936 gewidmet (S. 203—467). Namhafte Spezialisten orientieren über die Entwicklung und den Stand der polnischen Forschung auf den einzelnen Gebieten: *L. Piotrowicz* über die Studien zur Geschichte des Altertums (S. 205—226), *W. Semkowicz* über die historischen Hilfswissenschaften (227—277), *K. Tymieniecki* über das Mittelalter (S. 258—288), *B. Konopczyński* über die polnische Geschichte in der Neuzeit von 1506 bis 1795 (S. 289—302), *M. Handelsman* über die Zeit nach den Teilungen von 1795—1918 (S. 303—326), *J. Umiński* über die neuen Arbeiten zur Kirchengeschichte (S. 327—337), *K. Kutrzeba* über die polnische Rechtsgeschichte (S. 338—361), *M. Kukiel* über die Kriegsgeschichte (S. 362—376), *St. Inglot* über Sozial- und Wirtschaftsgeschichte (S. 337—411), *M. Gębarowicza*

über Archäologie (S. 412—424), *A. Birkenmajer* über die Geschichte der Mathematik, der Naturwissenschaften und der Medizin (S. 425—434), *St. Lempicki* und *K. Hartleb* über Kulturgeschichte, und *J. Feldmann* über den Anteil der polnischen Gelehrten an der Erforschung der Geschichte der Neuzeit (S. 454—467). Den Abschluß bilden zwei Aufsätze von *Z. Wojciechowski* und *O. Halecki*, in denen die schöpferischen Kräfte der polnischen Politik erörtert werden (Teil IV, S. 471—485 und S. 486—510). Vierzehn Photographien von Ehrenmitgliedern und Vorsitzenden der polnischen Historischen Gesellschaft sowie von Redakteuren des Kwartalnik historyczny (X. Liske, O. Balzer, J. Ptaśnik, St. Zakrzewski, A. Brückner u. a. m.) bereichern und verschönern die gehaltvolle und interessante Jubiläumsschrift. *B. St.*

*Witold Taszycki:* Das christliche Element in den polnischen Ortsnamen.

*(Collectanea Theologica, 1937, S. 452—476.)*

Polen besitzt im Vergleich zu Italien, Frankreich, Deutschland und anderen Ländern Westeuropas verhältnismäßig wenig Ortsnamen, die christliche Elemente enthalten. Gründe dafür sind — nach *Taszycki* — das späte Eindringen des christlichen Glaubens in das Volk und die Tatsache, daß dem altpolnischen Sprachgebrauch die Bildung von Ortsnamen nach Heiligennamen fremd ist. Gerade diese Namen stellen aber ein großes Kontingent der christlichen Ortsnamen des Westens. Verfasser hat nach *Pawiński's* Źródła Dziejowe, den Libri beneficiorum Długosz's und Łaski's, dem Liber fundationis episcopatus Vratislaviensis u. a. m. die in Frage kommenden Ortsnamen gesammelt und nach Gruppen geordnet. Von christlichen Taufnamen abgeleitete Namen tauchen schon in der Gnesener Bulle von 1136 auf. Zahlreich sind die Benennungen nach Kirche, Kloster und Hospital. Die von cerkiew abgeleiteten Formen im westpolnischen Gebiet stammen aus dem frühen MA., als cerkiew und kościół noch Synonyme waren (so Cerkwica = Zirkwitz bei Trebnitz in Schl.). Sehr alt sind auch die nach kirchlichen Dienern und Hörigen benannten Orte wie Świątniki (in Schlesien: Schwentnig oder Schwundnig), Kościelniki und Zaduszniki. Dazu kommen Namen wie Raj und Piekło, Boży Dom, Boże Pole, Erwähnungen des Kreuzes Christi im Namen und die lange Reihe der von kirchlichen Titeln und Würden abgeleiteten Ortsnamen. Schließlich nennt *T.* auch einige christliche Flurnamen.

*J. W. N.*

*St. Bodniak:* Grzegorz Orszak, pierwszy postyllograf Polski. (Gregor Orszak, der erste Postillenverfasser Polens.)

*(Reformacja w Polsce, Jg. 7/8 (1936), S. 1—19.)*

Bisher war man der Meinung, daß *Seklucjan* im Jahre 1556 die erste polnische Hauspostille veröffentlicht hat. Man wußte zwar, daß er selbst zu diesem Werk nur einige Predigten beigesteuert hat, der Name des eigentlichen Verfassers aber war unbekannt. Nun konnte durch eine neue Quelle, die man in der Bibliothek v. Kórnik gefunden hat, der Verfasser ermittelt werden. Es handelt sich in den aufgefundenen Blättern um einen Teil der Postille des Orsacius (Gregor Orszak), die die Identität mit dem Text der Postille des Seklucjan bezeugen. *Bodniak* führt den Identitätsbeweis, indem er äußere und innere Argumente vorlegt. Gregor Orszak stand in der Zeit von 1551—1555 im besten Mannesalter. Er hatte sich den Grad eines Baccalaureus erworben und war als Gelehrter geachtet. Im Jahre 1551 war er bei dem Aufbau der kalvinistischen Schule in Pinczów beteiligt. Er war bis zum Jahre 1560 in Pinczów Rektor des ersten polnischen protestantischen Gymnasiums. Neben seiner Lehrtätigkeit beschäftigte

er sich vor allem mit einer Übersetzung der Heiligen Schrift. Dabei wurde er von *Francesco Stancaro* angeregt und unterstützt. In diesem Unternehmen liegen die Anfänge der Bibel von Brest. Die Zusammenarbeit mit Stancaro verwickelte Orszak in große Schwierigkeiten. Man warf ihm Nestorianismus und andere Häresien vor. Orszak gab seine Stellung in Pinczów auf und siedelte nach Dubiecko über, wo er eine Zuflucht bei Stadnicki fand. Orsacius darf als der Hauptverfasser der ersten polnischen von Seklucjan herausgegebenen Postille bezeichnet werden.

Die zweite Postille in polnischer Sprache wurde im Jahre 1537 von Trepka publiziert. Sie galt bisher als ein Werk des Orsacius. Bodniak weist überzeugend nach, daß dieser Orsacius unmöglich der Rektor von Pinczów sein kann. Er ermittelt als Verfasser einen uns sonst nicht näher bekannten Arsacius, dessen Postille des öfteren auf deutsche Verhältnisse anspielt.

*St. Kot* hat in einem kleinen Beitrag (Reformacja w Polsce, 1936, S. 20) das Rätsel des unbekannten Arsacius gelöst. *Arsacius Seehofer* (Pastor in Württemberg, † 1542) veröffentlichte 1538 „Ennarationes evangeliorum dominicalium ad dialecticam methodum et rethoricam dispositionem accommandatae". Diese in ganz Deutschland bekannte Predigtsammlung wurde in Königsberg zur Grundlage einer Übersetzung ins Polnische benutzt. *B. St.*

### *J. Umiński:* Der kirchliche Unionsgedanke in Polen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

*(Collectanea Theologica, 1937, S. 427—435.)*

Verfasser gibt eine kurze Würdigung einer Reihe von Männern, die sich im Polen des 16. Jahrhunderts um die Verbreitung des Unionsgedankens verdient gemacht haben. Hierher zählt er u. a. auch den Fürsten Konstantin Ostrogski. Ostrogski habe lange Jahre für die Union gewirkt und sei erst endgültig in das gegnerische Lager „abgefallen", als er sich von der Undurchführbarkeit seiner eigenen Pläne bezüglich des Abschlusses der Union überzeugt hatte.

*J. W. N.*

### *K. Chodynicki:* Z dziejów prawosławia na Wołyniu. (992—1596.) (Das Schicksal der griechisch-orthodoxen Kirche in Wolhynien. 992—1596.)

*(Rocznik Wołyński, 1937, V und VI, S. 53—106.)*

Der Verfasser behandelt die Entwicklung der politischen, kirchlichen und konfessionellen Verhältnisse in Wolhynien bis zur Union von Brest. Er schildert die Entstehung der Organisation der griechischen und lateinischen Kirche unter den ersten Jagellonen und die Veränderungen, die sie entsprechend der jeweiligen politischen Konstellation erfuhr. Darauf entwirft er in großen Zügen ein Bild von der Stellung des ukrainischen Adels zu Katholizismus, polnischem Staat und Reformation und kommt dann zum Kernstück der Darstellung: einer Analyse der Persönlichkeit und des Wirkens Konstantin Ostrogskis. Im Ergebnis führt der Autor die Gegnerschaft Ostrogskis gegen die Union darauf zurück, daß man sich nicht nach seinen für die katholische Kirche unannehmbaren Vorschlägen gerichtet habe und die Union ohne ihn zustande gekommen sei — also auf gekränkten Ehrgeiz. — Zweifellos wird diese Beurteilung der Persönlichkeit des Fürsten nicht gerecht.

*J. W. N.*

*Theso Karl Stein.* Deutschtum und Reformation in Bromberg.

*(Dt. wiss. Ztschr. f. Polen, H. 33 (1937), S. 113—122.)*

Da es bisher keine selbständige Arbeit über den Hergang der Reformation in Bromberg gibt, verdient der vorliegende Aufsatz, der einige Nachrichten darüber zusammenstellt, Beachtung. Brombergs Beziehungen zu Danzig und zu den deutschen Hochschulen waren entscheidend für die Annahme der neuen Lehre durch die deutsche Bürgerschaft der Stadt. Für die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts, in der die Stadt lutherisch wurde, liegen wenige konkrete Nachrichten vor: diese mehren sich erst mit dem Ende des Jahrhunderts. *St.*

*St. Szczotka:* Synody arjan polskich od założenia Rakowa do wygnania z kraju. (Die Synoden der polnischen Arianer von der Gründung zu Raków bis zur Verbannung aus dem Lande, 1569—1662.)

*(Reformacja w Polsce, Jg. 7/8 (1936), S. 21—100.)*

Die Arbeit ist im Seminar für polnische Kulturgeschichte unter der Leitung von Prof. Kot entstanden. Die sorgfältige Sammlung aller Nachrichten über die Zusammenkünfte der polnischen Arianer stellt einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des Antitrinitarismus dar. Es werden etwa 100 Synoden der Arianer von 1572—1662 nacheinander beschrieben, wobei alle erreichbaren Quellen verwertet sind. Da die Synodalprotokolle fehlen, mußte manches ungeklärt bleiben. Trotz des fragmentarischen Charakters ist die Behandlung der Synoden zu einem Vademecum für die Geschichte des polnischen Arianismus geworden. Alle Fragen des theologischen Denkens und der kirchlichen Praxis, die Beziehungen zu den verschiedenen Konfessionen, die Organisation des Schulwesens, die äußere und innere Lage des Arianismus in Polen werden dabei gründlich erörtert. *B. St.*

*A. Strzelecki:* Udział i rola różnowierstwa w rokoszu Zebrzydowskiego. (Der Anteil und die Rolle der Protestanten, Arianer und Orthodoxen am Rokosz des Zebrzydowski, 1606/1607.)

*(Reformacja w Polsce, Jg. 7/8 (1936), S. 101—184.)*

Auf Grund eines umfassenden Archivstudiums stellt der Verfasser fest, daß die Vertreter der nichtkatholischen Konfessionen keineswegs mit dem Angriff gegen den König am Anfang des 17. Jahrhunderts begonnen hätten, wie man bisher meistenteils angenommen hat. Die Dissidenten wollten den Kampf aufgeben, als man ihnen Kultusfreiheit garantierte. Die Antitrinitarier lehnten von vornherein jedes Vorgehen gegen den König ab. Die führenden Protestanten traten nach dem Rokosz des Zebrzydowski fast alle zum Katholizismus über. Religiöse Überzeugungen haben also kaum einen Einfluß auf die politische Haltung ausgeübt. *B. St.*

*M. Skolimowska:* Daniel Naborowski, szkic biograficzny poety-dworzanina. (D. Naborowski, biographische Skizze eines Dichters und Höflings.)

*(Reformacja w Polsce, Jg. 7/8 (1936), S. 185—216.)*

*Daniel Naborowski* vermittelte um 1600 dem polnischen Adel die Kenntnis französischer und italienischer Literatur. Er übersetzte Petrarca, Du Bartas u. a.

Seine Reisen nach Ungarn, Deutschland, England, Frankreich, Italien und in die Schweiz schenkten ihm reiche Eindrücke. Archivalische Funde, besonders die Benutzung von 119 Briefen Naborowskis an die Mitglieder der Familie Radziwiłł vertiefen das Bild seiner Persönlichkeit außerordentlich. *Marja Skolimowska* hat das von ihr aufgefundene Material geschickt mit den bereits erforschten Einzelheiten der Biographie des Dichters zu einer anschaulichen Skizze verarbeitet.

*Naborowski* wurde im Jahre 1573 geboren. Er studierte 1590 in Wittenberg und seit 1595 in Basel. Schon früh kam er in Berührung mit den Radziwiłłs, denen er zunächst als Lehrer und Arzt diente. Von 1602 bis 1608 begleitete er den Fürsten Janusz Radziwiłł auf allen Reisen in Polen. Von 1608 bis 1610 unternahm der Fürst eine große Europareise, bei der ihm Naborowski als Arzt, Führer, Verwalter und Sekretär behilflich war. Von 1611 bis 1620 füllte der Dichter den Posten eines Hofmarschalls und Botschafters aus. Im Auftrag des Fürsten Janusz Radziwiłł besuchte er Jakob I. von England. 1612/13 verhandelte er mit dem Kurfürsten Johann Georg in Königsberg und Berlin. Nach dem Tode des Fürsten Janusz trat er in den Dienst des Fürsten Christoph Radziwiłł über, für den er Botschaften in Deutschland und Ungarn übernahm. Naborowski starb 1640 in Wilna. *B. St.*

## *Theodor Wotschke:* Johann Coccejus' Beziehungen zum Osten.

*(Dt. wiss. Ztschr. f. Polen, H. 33 (1937), S. 77—88.)*

Nach Archivalien, die der Verfasser im Staatsarchiv in Bremen gefunden hat, weist er nach, welche große Bedeutung der berühmte Föderaltheologe Coccejus, der sein Leben lang an niederländischen Hochschulen gelehrt hat, für Polen hatte. Die Beziehungen nach Polen vermittelte Maccovius. Während des Dreißigjährigen Krieges, als ausländische Studenten die von Kriegswirren bedrohten deutschen Universitäten mieden, zogen viele Polen nach den Niederlanden. Unter anderen hörten bei Coccejus in Franeker Nik. Arnold, Lantus, Nik. Rej, aber auch der aus Böhmen stammende Erast, der eine Nichte des Coccejus nach Lissa heimführte. Sieben Briefe der Genannten an ihren Lehrer Coccejus aus den Jahren 1641—1646 werden zum Schluß wörtlich wiedergegeben.
*St.*

## *St. Kot:* Oddziaływanie braci polskich w Anglji. (Der Einfluß der polnischen Brüder in England.)

*(Reformacja w Polsce, Jg. 7/8 (1936), S. 217—244.)*

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts erweckte *J. Bidle* ein stärkeres Interesse für die Antitrinitarier in England. Vorher trieben aber schon die Sozinianer eine gewisse Propaganda für ihre Ideen in England. Der Litauer *Simon Budny* kannte den englischen Kaufmann Ralph Rutter persönlich. Er schrieb im Jahre 1574 einen Brief an John Fox, in dem er ihm seine Anschauungen auseinandersetzte. Im Jahre 1608 verfaßte *H. Moskorzewski* eine lateinische Fassung des Katechismus von Raków, die er dem König Jakob von England widmete. Der König wandte sich zwar scharf gegen die Antitrinitarier, aber die polnischen Brüder verstanden es weiterhin, ihre Ideen in London bekanntzumachen. Ihre Werke wurden des öfteren ins Englische übersetzt. *Christoph Crell-Spinowski* bat im Jahre 1662 die englischen Freunde dringend um Hilfe für die unterdrückten Gläubigen in Polen. Als die Arianer aus Polen verbannt wurden, fanden sie in England Unterstützung. Die Sozianer haben zur Entstehung des englischen Unitarismus viel beigesteuert.

In einem besonderen Beitrag hat Prof. *Kot* die Quellen zur Geschichte der Propaganda der polnischen Brüder in England veröffentlicht (Reformacja w Polsce, 1936, S. 316—340.) *B. St.*

*B. Zwolski:* Zburzenie Zboru Ewangelicko-Reformowanego w Wilnie w roku 1682. (Die Zerstörung der reformierten Kirche in Wilna im Jahre 1682.)

*(Ateneum Wileńskie, 1937, S. 482—514.)*

*Zwolski* behandelt nach den Akten der kalvinistischen Synode die Geschichte der vierten Zerstörung der Wilnaer Kirche der Kalvinisten durch die Jesuitenzöglinge und den Pöbel. Die Schilderung des Vorgangs selbst stimmt im Wesentlichen mit dem Bericht bei *Łukaszewicz* überein. (Geschichte der reformierten Kirche in Litauen, I, p. 181—183.) Die Literatur zu diesem Thema bereichert der Autor aber durch einige Einzelheiten betr. die Behandlung der Sache auf dem Warschauer Sejm von 1582 und vor allem durch seine genaue — gleichfalls auf Grund der Synodalakten geschriebene — Darstellung des Prozesses, der als Abschluß des Dramas 1586 in Wilna vor der dazu bestellten königlichen Kommission geführt wurde (S. 499—503 und S. 504—513). *J. W. N.*

*Gottfried Smend:* Christian Siegmund Thomas. Eine 200jährige Erinnerung für die evangelische Kirche in Polen.

*(Dt. wiss. Ztschr. f. Polen, H. 33 (1937), S. 165—203.)*

Mit liebevoller Hand zeichnet der Verfasser das Lebensbild eines seiner Amtsvorgänger im Lissaer Pfarramt. Fraglos gehört *Thomas*, der von 1737—1750 dieses Amt verwaltete und außerdem Generalprimas der lutherischen Unität war, zu den bedeutenden Persönlichkeiten der evangelischen Kirche Polens. In schwerer Zeit weiß er kraftvoll das Gemeindewesen zu ordnen und die Synoden zu leiten. Seine Lebensgeschichte ist daher zugleich ein Stück aus der Geschichte der evangelischen Gemeinde Lissa und der lutherischen Kirche in Polen. *St.*

*A. Deruga:* Przyczynki do dziejów Prawosławia w Dziśnie w latach 1789—1791. (Beiträge zur Geschichte der Orthodoxie in Dzisna in den Jahren 1789—1791.)

*(Ateneum Wileńskie, 1937, S. 577—585.)*

In abgekürzter Form werden fünf Urkunden aus dem Staatsarchiv in Wilna abgedruckt, die die Einstellung der orthodoxen Bevölkerung von Dzisna zu den Reformen des Großen Sejm kennzeichnen. Aufsatz und Urkunden sind eine Ergänzung zu O. *Hedemann:* Dzisna i Druha, magdeburgskie miasta, Wilna 1934, und zu *E. Sakowicz:* Kościół prawosławny w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego (1788—1792), Warschau 1935. *J. W. N.*

*Hans Koch:* Zur Frage der Umvolkung der evangelischen Deutschen in Kongreßpolen.

*(Auslandsdeutsche Volksforschung, I, 4 (1937), S. 398—406.)*

Die Polonisierung der Deutschen ist in Polen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts akut geworden. Als Beweggründe nennt der Verfasser das starke polnische Selbstbewußtsein, das auf einer Idealisierung geschichtlicher Vorgänge fußt und diese religiös als Wunderweise Gottes an Polen deutet. Es kommt hinzu das Mitgefühl der Deutschen, die um diese Zeit den Aufstieg des polnischen Bür-

gertums mitmachen, mit den unterdrückten Polen. Dieser Entwicklung hat sich die evangelisch-lutherische Kirche in Kongreßpolen nicht entziehen können. Der Verfasser weist auch dafür die Motive auf: Zugehörigkeit der aus Polen stammenden deutschen Studenten zur polnischen Landsmannschaft, Wettbewerb mit der katholischen Kirche in der nationalen Arbeit entsprechend den großen Überlieferungen der Reformationszeit. Parallel zum polnischen Messianismus wird der polnische Evangelizismus als Losung herausgestellt. Die Missionstheorie hat sich jedoch als wirkungslos erwiesen. Der Verfasser sieht diese Entwicklung im wesentlichen als abgeschlossen an. *St.*

# Schrifttum.

*ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΥ Ι. ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΟΥ*

*ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΕΙΣ ΤΗΝ ΠΑΛΑΙΑΝ ΔΙΑΘΗΚΗΝ ... ΕΝ ΑΘΗΝΑΙΣ* 1937. (= Panagiotis *Bratsiotis:* Einleitung ins Alte Testament, mit 2 Anhängen über Apokryphen und neuere Übersetzungen des A. T.) Athen 1937, 659 Seiten.

*Bratsiotis,* geboren 1889, hat einst in Deutschland (Jena und Leipzig) Theologie studiert und ist jetzt Professor der biblischen Theologie an der Universität Athen. Als solcher hat er in einem, sich über rund 20 Jahre erstreckenden, sehr rührigen Schaffen über verschiedene alttestamentliche und neutestamentliche Materien geschrieben. So u. a.: „Das palästinensische Judentum zur Zeit Jesu", 1918; „Die Frau in der Bibel", 1920; „Die Gleichnisse Jesu und die jüngste Kritik", 1924; „Paulus und die LXX", 1925; „Die Sprache der LXX", 1928; „Der Menschensohn", 1929; „Die dialektische Theologie des Karl Barth", 1931; „Autorität und Freiheit in der orthodoxen Theologie", 1931. Mit Ausnahme eines einzigen Aufsatzes sind *Br.s* Schriften alle — leider — in neugriechischer Sprache geschrieben. Für das Wollen dieses Forschers, der ja gerade, angeregt von der dialektischen Theologie — er hat eben, Athen 1938, eine beachtliche Arbeit über Emil Brunner veröffentlicht — den theologischen Bildungsstand unter seinen Landsleuten reformerisch heben will, war es freilich unumgänglich nötig, deren Muttersprache zu verwenden. Die Bedeutung dieser führenden Persönlichkeit auf dem Gebiete biblischer Wissenschaft wird ersichtlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Athen die einzige theologische Fakultät Griechenlands besitzt, und daß sie auch für orthodoxe Slaven und Rumänen als Ausbildungsstätte in Frage kommt. Neben ihr gibt es nur noch Predigerseminare.

Auch in der internationalen und oekumenischen Welt ist *Bratsiotis* wohlbekannt. Auf dem Panorthodoxen Theologenkongreß 1936 in Athen hat er Entscheidendes zu sagen gehabt. Seine Ausführungen über „Die Grundprinzipien und Hauptmerkmale der orthodoxen Kirche" erschienen im Kyrios, 1936, I, S. 331—342.

Bezüglich des Umfanges des vorliegenden stattlichen Werkes hat sich sein Schöpfer wohl mit O. *Eißfeldts* Einleitung von 1934, die 752 Seiten, und C. *Steuernagels* von 1912, die 869 Seiten umfaßte, getröstet. Das Buch, die erste Einleitung ins A. T. aus orthodoxer Schau, wie der Verfasser selbst sagt, zeigt folgenden Aufriß:

Teil A: Die einzelnen Bücher des A. T.

Abschnitt 1: Die historischen Bücher des A. T. (Pentateuch, Josua, Richter, Ruth, 4 Könige, Chroniken, Esra und Nehemia, III. Esra, Tobit, Judit, Ester, 3 Makkabäer).

Abschnitt 2: Die poetischen und didaktischen Bücher (Hiob, Psalmen, Sprüche, Prediger, Hoheslied, Weisheit Salomos, Sirach).

Abschnitt 3: Die prophetischen Bücher des A. T. (Jesaia, Jeremia, Klagelieder, Jeremiabrief, Baruch, Ezechiel, Daniel, Die zwölf kleinen Propheten).

Teil B: Geschichte des Kanons des A. T.

Teil C: Geschichte des Textes des A. T.
A: Der Urtext.
B: Die alten Übersetzungen des A. T.
Anhang A: Die Apokryphen des A. T.
Anhang B: Neuere Übersetzungen des A. T.
Register der Sachen und Worte.

Ganz zum Schluß fügt der Verfasser noch ein sehr reichhaltiges Register der alphabetisch geordneten Artikel an, die er in der griechischen Enzyklopädie (1926—1932) geschrieben hat.

Die Absicht des Verfassers läßt sich nach seinen eigenen direkten Angaben sowie aus Stichproben seiner Arbeitsweise so verstehen: Wohl will er seinen Landsleuten Einblick in die gesamte westeuropäische kritische Bibelwissenschaft geben. Es ist erstaunlich, welch eine Fülle deutschen, französischen und englischen Fachschrifttums er kennt und anführt, und zwar von den Anfangszeiten der modernen Bibelwissenschaft bis in die letzten Jahre. Alles ernstlich Erforschte will er nach seiner Angabe beachten, auch radikale Theorien. Aber er ist doch stets bestrebt, seinen orthodox-traditionellen Standpunkt zu wahren. So erklärt es sich auch, daß *Br.* bekennt: Wenn er schon mangels vorhandener griechisch-orthodoxer Bibelforschung gezwungen war, „sich auf die im Überfluß vorhandenen Arbeiten heterodoxer Forscher zu stützen", so wolle er dabei doch den römisch-katholischen den Vorzug geben, weil sich der orthodoxe Theologe bei ihnen nur in den wenigsten Punkten unterschieden fühle. So erinnert denn an katholische Praxis auch das Zurateziehen der Kirchenväter für die Frage biblischer Autorschaft. Für die Abfassung der Psalmen durch David werden z. B. A. T., N. T., Talmud, Kirchenväter gehört. Daß der Verfasser über bloßes Referieren kritischer Stellungnahmen mitunter hinauskommt, kennen wir ebenfalls auch aus katholischen Kommentaren.

An Einzelheiten wären zu erwähnen: Grundlage und Ausgangspunkt als Bibeltext ist nicht der masoretische, — der allerdings gelegentlich auch beachtet wird —, sondern der griechische der LXX. Das ist eben die Bibel der anatolischen Kirche. Daraus erklärt sich auch die für uns ungewohnte Zuteilung der Einzelbücher entweder zum kanonischen oder apokryphen Schrifttum. Ebenso sind die Namen aus dem Text der LXX. genommen. Unter den Propheten finden wir den Jeremiabrief. Die Weisheit Salomos ist den „poetischen und didaktischen Büchern" zugewiesen. Unter den Apokryphen (S. 625 ff.) findet man nur Jubiläen, Aristeasbrief und andere. Sie sind übrigens auch wieder eingeteilt in: I. Erzählende, II. Poetische und Didaktische, III. Apokalypsen, nach der Entsprechung der prophetischen im Kanon. Das alles geht auf den anderen alexandrinischen Kanonsbegriff zurück. Auch die Einteilung stammt aus dem alexandrinischen Kanon. — Die Anlage der Abschnitte entspricht weithin unserer üblichen deutschen; die einzelnen bei den biblischen Büchern behandelten Punkte erinnern an die in deutschen Einleitungen: Bibliographie, Name, Einteilung und Anordnung, Inhalt und Bedeutung, Überschrift, Dichter, Verfasser, Entstehung des Buches, Text usw.

Ergebnisse wie die: David ist der Dichter vieler Psalmen; des Dodekapropheten Jona Gleichsetzung mit dem Jona des 8. Jahrhunderts, der in II. Reg. 14, 25 erwähnt wird, ist „vernünftig und wahrscheinlich", wofür Jesu Zeugnis in Matth. 12,39 herangezogen wird, überraschen nach dem oben Gesagten nicht mehr.

Die Bedeutung des Werkes kann man dahin kennzeichnen: Es ist Übermittlung des bibelwissenschaftlichen Gebäudes der westeuropäischen Theologie an die orthodoxe Ostkirche, unter Leistung traditionsgebundener Zensurarbeit. Für mehr wird Ort und Zeit noch nicht reif sein. Seine Neulandarbeit hat aber

der Verfasser redlich geleistet, zumal es für sein Wollen keine direkten Vorarbeiten gab. Gerade hinsichtlich dieses Wertes „nur für Einheimische" wird man sich fragen, welchen anderen Sinn, als den der Selbstrechtfertigung und Dankesbekundung die vielen deutschen und westeuropäischen Literaturhinweise eigentlich haben. Aber für eine junge und wesentlich auf den Schultern eines einzigen Mannes in einem Lande ruhende Wissenschaft bedeutet bereits das eine beträchtliche Leistung, daß das Schrifttum mehrerer Fremdsprachen in solchem Maße beherrscht und ihr Forschen dem eigenen Lande vermittelt wird.

Der Wechsel von Groß- und Kleindruck zeigt pädagogisches Geschick im Bewußtsein, daß die Erkenntnisse nur stufenweise aufgenommen werden. Das Großgedruckte ist dringend wissensnotwendig.

Der Verfasser will Überlieferungstreue und streng wissenschaftliche Wahrheitsliebe mit einander verbinden. Den ehrlichen Versuch dazu, aber auch seine notwendigerweise sich zeigenden Grenzen, stellt das vorliegende Werk dar.

Breslau. *Adolf Wendel.*

**Die Ostkirche betet.** Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche. 4. Bd. Die Heilige Woche. Aus dem Griechischen übertragen von P. Kilian Kirchhoff O. F. M. Liturgische Vorbemerkung von Prof. D. Dr. Anton Baumstark. Leipzig (1937), 208 S. Verlag Jakob Hegner.

Der vierte Band der Sammlung „Die Ostkirche betet" gibt uns die Gesänge der griechisch-orthodoxen Kirche (vgl. Kyrios, II, 1937, 92 f.), die den Gottesdiensten der Heiligen Woche gehören. Diese Woche verbindet die sechs Wochen lange Fastenzeit (die Quadragesima) mit der Osterfeier, der Pascha. Ihr liturgischer Aufbau ist in mystischer und dogmatischer Hinsicht der tiefste in der ganzen Liturgik der Ostkirche. Sie hat den Zweck, die Gläubigen zum Erleben der Passion Christi vorzubereiten, damit sie gereinigt an dem Osterfest teilnehmen können. Liturgisch fängt die Kirche diese Vorbereitung schon in den Gesängen des Orthros des Samstages des hl. Lazarus an, an dem durch die wunderbare Erweckung „des seit vier Tagen toten Lazarus", Christus „des Todes Macht erschüttert" und ein Vorbild der allgemeinen Auferstehung gezeigt hat. Daher tragen die Gesänge des Lazarus-Samstages und des Palmsonntags ein ganz besonderes Gepräge kirchlicher Feierlichkeit, was in der Stichera des Hesperinos und in dem Kanon des Orthros zum Ausdruck gebracht wird. Aber schon vom Montag der Karwoche an erhält der Gottesdienst eine ganz besondere Ordnung. Jeder Tag ist bestimmten Ereignissen gewidmet, die mit dem irdischen Leben Christi verbunden sind, und das spiegelt sich in den Gesängen. Die Gesänge des Montags erinnern an das Gleichnis vom „unfruchtbaren Feigenbaum" (Mar. 11, 13 ff.; Luc. 13, 6 ff.) in den Stichera; das Triodion von Andreas von Kreta und der Kanon sprechen über den Zustand der unbußfertigen Seele, was eine Betonung in dem Exaposteilarion („Dein Brautgemach schau ich, mein Heiland") findet. Die Gesänge des Dienstages erinnern den Gläubigen an die Gleichnisse von „den zehn Jungfrauen" (Matth. 25, 1 ff.), von „den anvertrauten Zentnern" (Matth. 25, 15 ff.) und an „das jüngste Gericht" (Matth. 25, 31 ff.). Die Gesänge des Mittwochs bringen in Erinnerung die Sünderin (Luc. 7, 37 ff.), die Geldgier und den Verrat Judas (Troparien für die 3. und 6. Hora und Triodion des Andreas von Kreta). Von Gründonnerstag ab singt die Kirche vom Leidensweg Christi und seiner Bedeutung für die Erlösung der Welt im herrlichen Kanon des Kosmas von Mayuma (am Orthros). Dem letzten Abendmahl ist auch das Troparion der Gründonnerstags-Liturgie gewidmet. Die Gottesdienste des Karfreitags und Samstags bilden den Höhepunkt der ostkirchlichen Hymnologie nicht nur ihrem tief-

sinnigen Inhalte nach, sondern auch in ihrer musikalischen Schönheit und Erhabenheit. Die Einführung bilden die fünfzehn Antiphonen am Orthros, die zwischen den zwölf Passionsevangelien gesungen werden; dann kommt das berühmte Exaposteilarion „den Räuber hast Du, o Herr, des Paradieses gewürdigt“ und der Kanon, wo die Kirche einige Verse wie im Namen Christi singt. Der Abendgottesdienst (der gegen 3 Uhr nachmittags abgehalten wird) bringt eine Reihe tiefsinniger Stichera mit zwei traurig-feierlichen Troparia „Der edle Joseph“ und „Die Balsam tragenden Frauen“. Nur am Karfreitag, am Todestag Christi, einmal im Jahre, feiert die Ostkirche keine Liturgie, was dogmatische Tiefsinnigkeit hat. Der Orthros des Karsamstags ist die traurige Feier der Begräbnis Christi. Er beginnt mit dem Verlesen der sogenannten Enkomia, einer Lobpreisung des Heilandes: eine Reihe von kurzen Versen, die in drei Teile geteilt sind. Die Gesänge bringen die Erschütterung des Irdischen zum Ausdruck, wie auch das Troparion der Karsamstags-Liturgie: „Schweigen soll alles sterbliche Fleisch und in Furcht und Zittern dastehen. Und nichts Irdisches soll es bei sich erwägen.“ Aber die Erwartung der Auferstehung kommt schon zum Ausdruck in dem Prokimeinon „Stehe auf, o Herr!“ und in der Stichera des Abendgottesdienstes, der am Karsamstag der Liturgie des hl. Basilius vorausgeht, was auch für die Anwesenden durch das Umtauschen der dunklen Gewänder durch die hellen die kommende Auferstehung andeutet.

Das ist in aller Kürze der Inhalt dieses Bandes. In den Gesängen der Heiligen Woche enthüllt sich besonders der Geist der Orthodoxie, ihr liturgischer Reichtum und ihre dogmatische Grundlage. Durch ihre mannigfaltigen Melodien machen die Gesänge dieser Woche einen tiefen Eindruck.

Mit diesem Band ist die ganze Fastenzeit zu Ende geführt, und eine große für das Verständnis der Ostkirche und unentbehrliche Arbeit ist von *P. Kilian Kirchhoff* geleistet, — ein grundlegendes Werk für das Studium der orthodoxen Liturgik und des Geistes der orthodoxen Kirche. Aber zum vollkommenen Verständnis dieses Geistes muß man auch die feierliche Liturgik der Ostergottesdienste, des Pascha, kennen lernen, und wir hoffen, daß ein Band, der uns die Übersetzung der Osterhymnen gibt, nicht lange auf sich warten lassen wird. Die vierbändige Sammlung (insgesamt etwa 1000 Seiten), eine vieljährige fruchtbare Arbeit, die mit großer Sorgfalt und Kenntnis durchgeführt ist, spricht für sich selbst. — Im Anhang gibt der 4. Band ein für alle vier Bände sehr nützliches systematisches Sachverzeichnis, das von *H. Diederich* zusammengestellt ist. Die Sammlung „Die Ostkirche betet“ ist nicht nur ein Werk auf dem Gebiet der ostkirchlichen Poesie und Hymnologie, sondern ein grundlegendes Werk für wissenschaftliches Studium der orthodoxen Kirche.

Berlin. *I. Smolitsch.*

**Živoe predanie.** Pravoslavie v sovremennosti. (Lebendige Überlieferung. Die Orthodoxie in der Gegenwart.) Paris (1937), 195 S. YMCA-Press.

Dieser Sammelband verfolgt den Zweck, „die gemeinsame Überzeugung der Verfasser zu zeigen, daß die Überlieferung nicht ‚in steinernen Tafeln, sondern in fleischernen Tafeln des Herzens‘ geschrieben steht ...“, „die Theologie soll deshalb in dem Erkennen der Überlieferung immer Platz der Forschung und Prüfung geben, nicht aber der Überlieferung allein, sondern unserem Verstehen derselben“ (S. 6). Aus anderen Behauptungen und aus Artikeln ist uns auch der Sinn des obenausgesprochenen Leitgedankens klar: der Sammelband ist im Grunde ein apologetischer Versuch, denn erstens kämpft er für eine prinzipielle Anerkennung der Notwendigkeit des „dogmatischen Schaffens“ (dogmatičeskoe tvorčestvo) in der Ostkirche, zweitens — bietet er eine Verteidigung des „dogmatischen

Schaffens", das in der „sophiologischen Lehre" des Oberpriesters *S. Bulgakov* sich geäußert hat, und seines philosophischen und theologischen Gehalts gegen den Beschluß der Moskauer Patriarchie und der russischen Bischof-Synode von Karlowitz. — Der erste Artikel, „Dogma und Dogmatik" gehört dem Oberpriester *S. Bulgakov* selbst (vgl. *S. N. Bulgakov*, Zur Frage nach der Weisheit Gottes, Kyrios, I, 2, S. 93—101, sowie *S. Bulgakoff*, Das Dogma in der östlichen Kirche, in: Eine heilige Kirche, XVII, dazu auch s. Kyrios, 2. Jahrg., 3. Heft, S. 254 ff.); es ist ein Versuch, die Möglichkeit und Notwendigkeit der „dogmatischen Entwicklung" („dogmatičeskoe razvitie") in der orthodoxen Kirche zu behaupten. — *A. Kartašev* („Die Freiheit der wissenschaftlich-theologischen Forschung und die kirchliche Autorität") ist bestrebt, die Behauptungen des ersten Verfassers mit kirchenhistorischen Beispielen zu belegen. — Noch weiter geht *I. Lagovskij* („Die Rückkehr ins väterliche Haus"), indem er schon unverschleiert über die Sophiologie Bulgakovs spricht und den Metropoliten Sergij und die Bischöfe von Karlowitz der „nichtorthodoxen" Auslegung des Dreieinigkeitsdogmas beschuldigt. Die Behauptungen des Verfassers sind nicht überzeugend und stark polemisch gefärbt. — Religionsphilosophische Apologetik liegt auch *V. Zenkovskijs* Ausführungen („Die Probleme des Kosmos im Christentum") zugrunde. „Die Ideen (‚Urbilder') in Gott in ihrer Einheit sind die Göttliche Weisheit (Sophia)," sagt er, „und wir müssen annehmen, daß die Urbildlichkeit (‚idealnost') in dem Kosmos das Urbild der Göttlichen Sophia in sich trägt; man kann sie erschaffene Sophia nennen" (S. 80). — Verschiedenartig behandeln die Prinzipien des „dogmatischen Schaffens" auch die Artikel von *N. Afanasiev* („Unwandelbares und zeitlich Bedingtes in den kirchlichen Kanones"), *G. Fedotov* („Der Baum auf dem Stein"), *V. Il'in* („Vom Schaffen"), Archimandrit *Kiprian* („Levitentum und Prophetentum") und Archimandrit *Kassian* („Die kirchliche Tradition und die neutestamentische Wissenschaft"). — Dem Wesen der Ökumenischen Bewegung widmet seinen Artikel *L. Zander* („Wir loben einig den Heiligen Geist") (deutsch auch in: Intern. Kirch.-Zeitschrift 1937, 4. Heft). — *V. Sove* („Die Eucharistie in der alten Kirche und in der modernen Praxis") gibt eine interessante theologisch-wissenschaftlich fundierte Skizze des historisch-liturgischen Werdegangs der eucharistischen Gebete von den Anfängen bis auf das 8. Jahrhundert, als die Anaphora (das eigentliche eucharistische Hochgebet) ihren festen und bestimmten Gebetsinhalt bekam. — Der ganze Sammelband ist im allgemeinen ein Beitrag zur Geschichte der „sophiologischen Lehre" in der russischen Kirche.

Berlin. *I. Smolitsch.*

**Robert Quiskamp: Der Gottesbegriff bei Tolstoi.** Emsdetten (Westfalen) 1937, 4 unn. und 150 S.

Der Verfasser hat sich eine schwierige Aufgabe gestellt, die religiöse Welt Tolstojs darzustellen. Sie ist deshalb besonders schwierig, weil Tolstoj einem ihm vorschwebenden Gedanken immer neue, meist unklare Prägungen gegeben, sich unglaublich viele Elemente aus verschiedensten religiösen Sphären angeeignet hat und sich selbst nicht immer im klaren war, daß diese Elemente in seinem „theologischen System" Fremdkörper blieben. — Das wichtigste Werk über die Religion Tolstojs ist die Sammelschrift „Religija Tolstogo" (Moskau 1912), — die bekannten russischen Religionsphilosophen, deren Beiträge in diesem Sammelband vereinigt sind (u. a. *S. Bulgakov, N. Berdjaev, V. Ėkzempljarskij, V. Zenkovskij, V. Ėrn),* konnten in vielen Punkten nichts anderes tun, als die inneren Widersprüche im religiösen Denken Tolstojs feststellen, Widersprüche, die Tolstoj selbst meist nicht bemerkt hat. Kennzeichnend ist der Titel eines Beitrags in dieser Sammelschrift: „Tolstoj gegen Tolstoj" (*V. Ėrn*).

Eine endgültige Klarheit über die religiöse Weltanschauung Tolstojs kann man nur erreichen, wenn man die mühsame Arbeit einer eingehenden Interpreta-

tion des gesamten ungeheuer umfangreichen Nachlasses des großen Dichters auf sich nimmt. Eine solche Auslegung ist ohne gute Kenntnis der russischen Geistesgeschichte, vor allem des 19. Jahrhunderts, völlig unmöglich. Man merkt leider schon beim ersten Lesen der Arbeit *Quiskamps*, daß dem Verfasser bedauerlicherweise verschiedene Voraussetzungen fehlen, die für eine solche Arbeit nötig sind: vor allem gerade die Kenntnisse der russischen Geistesgeschichte, aber auch die Fähigkeit, methodisch zu arbeiten und seine Gedanken klar zu formulieren.

Zum Mittelpunkt der Arbeit hat der Verfasser das Problem gemacht, ob Tolstoj ein Atheist gewesen sei (den Atheismus bezeichnet der Verfasser auf Schritt und Tritt seltsamerweise als „Monismus", was natürlich große Unklarheit schafft). Es gelingt dem Verfasser unschwer, zahlreiche Zitate zusammenzustellen, die beweisen sollen, daß Tolstoj an Gott geglaubt hat, was ja eigentlich niemand ernst bezweifeln kann! Die Frage aber, w i e der Gottesbegriff Tolstojs beschaffen war, kann der Verfasser schon deshalb nicht lösen, weil er völlig unmethodisch in seiner Darstellung als Beweise Zitate aus den dichterischen und theoretischen Werken Tolstojs verwendet, aber auch etwa Zitate aus „Krug čtenija", wo Tolstoj bekanntlich Auszüge aus allen möglichen Schriftstellern zusammenstellt. — Die Unklarheiten, die aus einer solchen Anhäufung der durchaus verschiedenartigen Zitate entstehen, vermehrt der Verfasser noch durch seine unklare Ausdrucksweise und die seltsamsten Schlußfolgerungen, die er aus seinem Stoff manchmal zieht; nur ein Beispiel: ein Zitat aus Tolstoj: „Ihre (buddhistische) Vorstellung von der Seelenwanderung ist eine ebenso willkürliche Annahme, wie die Hölle, das Paradies und alle anderen abergläubischen Vorstellungen." Was folgert nun der Verfasser daraus? „Tolstoj ist a l s o von einem Weiterleben des Menschen nach dem Tode überzeugt" (S. 115, die Unterstreichung von mir). An unzähligen Stellen wird der Sinn der Zitate nicht bemerkt oder gewaltsam umgedeutet.

Besonders schwerwiegend ist jedoch die ungenügende Kenntnis der russischen Geistesgeschichte. So ist für Quiskamp das Verhältnis Tolstojs „zu dem Philosophen *N. N. Strachov*, den er zum vertrauten Freunde hatte, der aber einen materialistischen Monismus vertrat" „bemerkenswert" (S. 50 ff.). „Bemerkenswert" ist hier nur, daß Strachov Tolstoj gegenüber und auch in seinen Werken immer den orthodoxen Theismus vertreten hat und daß Quiskamp von der Existenz des für sein Thema höchst wichtigen Briefwechsels Tolstojs mit Strachov nichts weiß; Quiskamp mißversteht natürlich die t h e i s t i s c h gemeinte These Strachovs, daß der Mensch das Zentrum der Welt sei, und schreibt Strachov die Ansicht zu, daß „der Zweck des menschlichen Lebens eine mechanische und zoologische Vervollkommnung sei"; Quiskamp schöpft diese These allerdings aus dem Buch *Gusevs*, der irgendeine Äußerung von Tolstoj sicherlich falsch wiedergegeben hat: Strachov bekämpfte in seinen Schriften nicht nur den Darvinismus, sondern jede Möglichkeit einer weiteren zoologischen Entwicklung und Vervollkommnung des Menschen überhaupt. Über Strachov kann man leicht nicht nur aus einem jeden Konversationslexikon, sondern auch aus verschiedenen Arbeiten in der deutschen Sprache erfahren! Überall, wo von Strachov die Rede ist, wird sofort von seinem Idealismus und Theismus gesprochen (so etwa nicht nur in der Geschichte der russischen Philosophie von *Radloff* oder in meinem „Hegel in Rußland", sondern selbst in Jagićs Geschichte der slavischen Philologie usf.).

Der Verfasser empfiehlt sich dem Leser am Anfang des Buches als Slavist und Tolstoj-Forscher. Man muß daher betonen, daß seine Arbeit nicht nur an methodologischer Hilfslosigkeit leidet, sondern auch den Anforderungen nicht genügt, die wir an eine einfache S t o f f s a m m l u n g stellen. Daß das Buch von Druckfehlern und falschen Schreibweisen der russischen Namen strotzt, ist noch das kleinste Übel. Schwerwiegender ist es, daß der Verfasser die Literatur der

Frage ungenügend kennt, daß wir unter seinen Quellen gerade die wichtigsten Werke vermissen (natürlich auch die oben erwähnte Sammelschrift „Religija Tolstogo"); dagegen benutzt Hr. Quiskamp mehrere Werke von zweifelhaftem Wert, die er aber, da ihm die Voraussetzungen für die richtige Beurteilung der Literatur felen, sehr hoch einschätzt und auf denen er seine Urteile aufbaut.

Die flaue Sprache und die unklare Gedankenführung hinterlassen den Eindruck derselben Ratlosigkeit und machen die Lektüre des Buches, das voll von schlecht übersetzten Zitaten ist, zu einer Selbstquälerei, die ich dem Leser gern ersparen möchte. Man muß bedauern, daß der Verfasser seine Sprachkenntnisse und seinen beachtenswerten Fleiß nicht an einem seinen Kräften entsprechenden Thema versucht hat!

Halle a. d. Saale. *Dm. Čyževśkyj.*

**Borys Kudryk:** Ohljad istoriji ukrajinśkoj cerkovnoj muzyky. (Conspectus historiae musicae ecclesiasticae Ucrainorum. Ľviv 1937, 139 S. Hreko-Kat. Bohosl. Akad. (Praci Hreko-Katol. Bohoslovkoï Akademiï u Ľvovi. 19.)

Endlich wieder einmal — und das sei gleich vorausgeschickt — eine Darstellung in der slavischen Kirchenmusik, in der neben allem historischen und biographischen Notizenmaterial auch die Musik selbst zu ihrem Recht kommt!

Der Stoff ist der Natur der Sache entsprechend chronologisch gegliedert. Den Ausgangspunkt bildet die byzantinische Kirchenmusik. Es folgen in sechs Kapiteln: das „ukrainische musikalische Mittelalter", der „Partes-Gesang", die Blütezeit (1760—1825), der volkstümliche Kirchengesang, die Zeit von Przemyśl (1829—1873) und die neueste Zeit. Zwei Seiten Literaturverzeichnis machen den Beschluß. Indices sind nicht beigefügt.

Die Abschnitte über die älteste und ältere Kirchenmusik in der Ukraine machen im Gegensatz zu denen über die spätere Zeit den Eindruck einer stellenweise sogar recht flüchtigen Kompilation und geben leider Veranlassung zu allerhand Bemerkungen. So ist für die ältere Zeit eine gewisse Kulturpropaganda im ukrainischen Sinne doch etwas zu stark fühlbar. Es ist ja verständlich, wenn die Ukraine in den früher meist schlechthin als „russisch" bezeichneten Kulturerrungenschaften der Ostslaven mancherlei „Revindikationen" anzumelden hat. Aber z. B. die von den Slaven aus Byzanz entlehnten Neumen für das 11. und 12. Jahrhundert einfach als „s t a r o u k r a j i n ś k e notne pyśmo" zu bezeichnen, geht doch etwas zu weit, ganz besonders, wenn man damit in einem Atemzuge als ältestes Denkmal dieser Notation Menäen von — — Novgorod aus dem 12. Jahrhundert zu nennen weiß.[1] Es ginge trotz des Ostromir-Evangeliums doch wohl nicht an, etwa die Kyrillica als „die altukrainische Schrift" zu bezeichnen! Andererseits ist man erstaunt über die Bestimmtheit, mit welcher der Verfasser aus den Worten des H e r b i n i u s auf eine im westeuropäischen Sinne hohe kompositionstechnische Vollkommenheit des ukrainischen Kirchengesangs im 17. Jahrhundert schließt, die mit auf uns gekommenen Trümmern dieses „Partes-Gesangs" nicht im Einklang steht. H e r b i n i u s mag ja eine gewisse Musikkenntnis gehabt haben. Wie weit diese aber über die gewöhnlichen Grenzen des Dilettantismus hinausgegangen ist, wissen wir nicht; seine eigenen Leistungen, auf die ich in einiger Zeit zurückzukommen beabsichtige, berechtigen uns doch wohl zu keinem festen Urteil hierüber, und es ist durchaus nicht gesagt, daß man auf seine doch recht allgemein gehaltenen, lediglich auf seinem subjektiven ästhetischen Empfinden

[1] Warum wird vieles Ältere, vor allem der „Ustav s kondakarem" aus dem 11. (!) Jahrhundert ignoriert? Sollte dem Verfasser *Metallovs* notationsgeschichtliches Werk unbekannt geblieben sein?

basierten Lobreden mehr geben muß als auf authentische Reste dieser sonst verschollenen Künste. — Weiter läßt manches gewisse Zweifel an einer guten Quellenkenntnis des Verfassers für die ältere Zeit aufkommen, so die schiefen Ausführungen über die „napěvy“ (S. 9) und die gar sehr einer Begründung bedürftigen Hypothesen über Dreistimmigkeit im 11. Jahrhundert. Sehr skeptisch aber stimmen einen die ganz unzutreffenden Bemerkungen über *Šajdurov* und *Mezenec* und ihre Reformen (S. 21). Auch im Literaturverzeichnis fehlen für diese Periode einige auch für den sich nur orientierenwollenden Leser wichtige Werke, wie z. B. *Preobraženskij:* Kul'tovaja muzyka v Rossii, 1924; *Metallov:* Russkaja simiografija, 1912, u. a. m.

Dafür wird aber der Leser in den folgenden Abschnitten über die spätere Kirchenmusik der Ukraine besonders von der Blütezeit an reich entschädigt. Verfasser weist hier neben gediegener allgemeinmusikwissenschaftlicher Ausbildung eine vorzügliche Kenntnis des ukrainischen schwer zugänglichen Materials auf, das in meist unveröffentlichten Handschriften ruht. Dabei beschränkt er sich keineswegs etwa auf Daten und sonst so beliebte impressionistische Begutachtungen, sondern er charakterisiert — hier ganz ohne störenden Panegyrismus — das Schaffen der einzelnen Musiker in durchaus fachmännischer Analyse der Melodiebildung, Harmonik, Stimmführung, Kontrapunktik usw. Zahlreiche, meist sehr gut gewählte Notenbeispiele erläutern den klar und sachlich formulierten Text. Für den deutschen Leser interessant sind vor allem die Ausführungen über Bortnjanśkyj, von dessen Werken manche in vielen evangelischen Kirchen Deutschlands zum ständigen Repertoir des Chores gehören.

Wilna. *E. Koschmieder.*

## Nikolaus Busch: Nachgelassene Schriften, Bd. 2, hrsg. v. L. Arbusow. Die Geschichte der Rigaer Stadtbibliothek und deren Bücher.

Riga 1937, 97 S. Rigaer Stadtverwaltung.

Die über vier Jahrhunderte gehende Geschichte einer Stadtbibliothek kann zugleich die Geschichte des geistigen Lebens der Stadt darstellen, wenn sie nicht nur Namen und Titel registriert, sondern durch Kennzeichnung der leitenden Persönlichkeiten und bedeutsamen Erscheinungen der Zeit die herrschenden Geistesrichtungen lebendig zu machen weiß. Diese Arbeit hat für Riga der 1933 verstorbene Stadtbibliothekar Dr. h. c. *Nikolaus Busch* leisten wollen, der in seinen letzten Lebensjahren sich die Aufgabe setzte, die Geschichte der von ihm 30 Jahre lang verwalteten Bibliothek zu schreiben. Der vorliegende schmale Band vereinigt nun einige Arbeiten aus seinem Nachlaß zur Bibliotheks- und Büchergeschichte, die zusammengenommen ein recht anschauliches Bild ergeben.

Der erste Beitrag, ein Vortrag von 1925, gibt einen Überblick über die Bibliotheksgeschichte von ihren Anfängen 1524 an, als der Prediger an S. Jacobi *Nicolaus Ramme* die Klosterbestände in Verwahrung nahm, die den Grundstock der Stadtbibliothek bilden sollten. Treffend werden die Männer charakterisiert, die die Bibliothek in den folgenden Jahrhunderten verwalteten oder durch Stiftungen vermehrten, und die Zeitereignisse geschildert, die das Schicksal der Bibliothek bestimmten. Ein zweiter Beitrag gibt eine Einführung in die Bücherbestände, angefangen von den ältesten Handschriftenstücken des 10. Jahrhunderts über die Bücher des Mittelalters, denen im besonderen der umfangreichste dritte Beitrag gilt, und der Reformation hin zu Herder, Hamann und den Freunden Schillers, Goethes und zuletzt Richard Wagner. Zum Schluß sind noch zwei Miszellen aus den Sitzungsberichten der Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde von 1920 und 1922 über drei mittelalterliche Rigaer Handschriften in Upsala und Bruchstücke des niederdeutschen Rigaer Gesangbuches beigegeben.

Dieser Band läßt erkennen, was wir von *Nikolaus Busch* zu erwarten gehabt

hätten, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, seine Arbeit an der Geschichte der Stadtbibliothek zu Riga zum Abschluß zu bringen.

Berlin. *Robert Stupperich.*

**St. Kolbuševskis:** Polu literātūra viduslaikos un renesansē. (Polnische Literatur im Mittelalter und in der Renaissance.) Riga 1938, 256 S., 22 Abb. Herausgeber: Studentenrat der Universität Lettlands.

Da das Werk in lettischer Sprache geschrieben ist, kann es nur auf einen beschränkten Leserkreis rechnen, doch wird es für den lettischen Leser entschieden von Wert sein, um so mehr als es — soweit uns bekannt ist — bis jetzt keine Geschichte der polnischen Literatur in dieser Sprache gab. Der Verfasser, Professor *St. Kolbuszewski*, der zur Zeit den Lehrstuhl für slavische Literatur an der Universität Riga innehat und dem zu Beginn des neuen akademischen Jahres das Lektorat für die polnische Sprache übertragen worden ist, hat, wie er im Vorwort mitteilt, das vorliegende Buch für seine Hörer geschrieben.

Seinem Zwecke als Lehrbuch entsprechend, ist es zwar nicht auf selbständiger Quellenforschung aufgebaut, doch ist es dem Verfasser gelungen, den Stoff in klarer und übersichtlicher Weise darzulegen. Wie schon der Titel besagt, wird hier nur das Mittelalter und die Zeit der Renaissance behandelt, d. h. die Anfänge der polnischen Literatur, die sich bekanntlich ziemlich spät entwickelt hat, seit dem 15. Jahrhundert und ihre Entwicklung vom lateinischen zum polnischen Schrifttum bis zur ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Der Verfasser hat sich hierbei nicht auf die Literatur in engerem Sinne beschränkt, sondern das ganze geistige Leben jener Zeit, d. h. Bildung, Kunst und Musik in den Kreis seiner z. T. recht ausführlichen Betrachtung gezogen. Daß die religiöse reformatorische Bewegung besonders hervorgehoben werden mußte, liegt auf der Hand: war sie es doch, der die Polen das Entstehen ihrer nationalen Literatur zu verdanken haben. Dichter wie Rej, Kochanowski, Peter Skarga schöpfen ihre Inspiration aus den religiösen Erlebnissen. Sie sind vom Verfasser verdientermaßen eingehend behandelt worden.

K. ist augenscheinlich bemüht, objektiv zu sein; er verschweigt nicht die geistigen Einflüsse deutscher Bildung und deutschen Wesens auf das polnische Schrifttum, dabei sieht er doch die Dinge vom polnischen Standpunkt aus. Beispielsweise hält er Koppernikus für einen Polen u. dergl.

Königsberg (Pr). *Th. Goodmann.*

## Comeniana.

1. Comenius-Archiv („Archiv pro badání o životě a spisech J. A. Komenského"), Heft 14 (zugleich als Gedenkschrift für St. Souček, den Herausgeber der gesammelten Schriften des Comenius). Herausgegeben von *H. Jarník.* Brünn 1938, 236 S. u. 1 Tafel.
2. *Arnold Schleiff:* Selbstkritik der lutherischen Kirchen im 17. Jahrhundert. Berlin 1937, 220 S.

Nach dreijähriger Unterbrechung erscheint wieder ein Heft des Comenius-Archivs, das diesmal viel umfangreicher ist als sonst. Aufmerksamer als sonst behandelt der neue Band literaturgeschichtliche Fragen; vielleicht auch deshalb, weil dieses Heft dem Andenken des am 30. Dezember 1935 verstorbenen Brünner Literaturhistorikers *St. Souček* gewidmet ist, der zu den bedeutendsten Comeniusforschern und den besten Comeniusherausgebern der Nachkriegszeit gehörte.

Das Heft enthält u. a. eine ausführliche Bibliographie der Arbeiten St. Součeks (zusammengestellt von *M. Lukašová,* S. 214—234), eine Charakteristik seiner

Tätigkeit als Comenius-Herausgeber (*J. Krumpholc*, 202—213) und eine Skizze des Brünner Kollegen Součeks, *Arne Nováks*, über Součeks interessante Arbeiten zum „Labyrinth der Welt...“ des Comenius (S. 193—201), — die Arbeiten Součeks beschäftigten sich bekanntlich mit den Quellen des „Labyrinths“ (J. V. Andreae; die Bedeutung der eventl. čechischen Vorbilder will Souček nicht überschätzen), mit dessen Nachwirkungen (vgl. vor allem „Archiv“, 7, 1924, wo zahlreiche — z. T. von Souček selbst der Vergessenheit entrissene — Übersetzungen des „Labyrinths“ behandelt werden) und mit den Beziehungen des Comenius zu der Barockdichtung.

Als neue Comenius-Texte bringt das Heft zwei Briefe von Comenius an den Danziger Prediger Ernst A n d r e a e aus dem Jahre 1643 (mitgeteilt von O. *Odložilík*, S. 3—6). *Ich* berichte über die von mir aufgefundene erste Ausgabe der „Consultatio Catholica“ (6—11, vgl. „Kyrios“, II, 4, 316—320).

Unter den literaturgeschichtlichen Beiträgen ragt durch Umfang und Bedeutung die Abhandlung von *A. Škarka* über „Comenius als den Dichter der Kirchenlieder“ (S. 11—76) hervor. Der Verfasser veröffentlicht die Anfänge der Lieder der bekannten Prager Abschrift und versucht, Klarheit darüber zu schaffen, welche von den 75 Liedern dieser Abschrift wie auch von den anderen Comenius zugeschriebenen Liedern wirklich von ihm stammen, welche übersetzt oder überarbeitet und welche aus den älteren Kanzionalen übernommen sind. Wenn auch über einen Teil keine endgültigen Feststellungen möglich waren, so bietet der Aufsatz doch als Endergebnis ein Verzeichnis von 47 sicheren Originalschöpfungen, 35 sicheren Übersetzungen aus dem Polnischen und Deutschen und 64 Bearbeitungen der älteren Texte: diese 146 Lieder können jetzt als Werke des Comenius gelten. Wer eine Vorstellung von der Schwierigkeit der hymnologischen Forschung hat, wird dieses Ergebnis als eine glänzende Leistung des Verfassers bewerten müssen. Aus dem Deutschen hat Comenius, wie wir erfahren, außer mehreren Liedern Luthers, Lieder von N. Decius, Kaspar Stolshagen, Konrad Hubert, Ph. Nicolai, Joh. Léon, P. Eber, Chr. Knoll, Georg Niege, N. Schlucker, Böschenstein aus Eßlingen, H. Sachs (?), N. Hermann, Ad. Reußner, Martin Schelling, Justus Jonas, Barth. Ringwald übersetzt oder ältere Übersetzungen in seine Sammlung aufgenommen (ich beschränke mich hier auf diesen Hinweis; der Verfasser hat die Feststellung der Originale in seinem Aufsatz in den meisten Fällen n i c h t versucht). — *F. M. Bartoš* beschäftigt sich (S. 76—87) mit den Quellen der „Historia persecutionum“ des Comenius. — Geringere Bedeutung haben andere literaturgeschichtliche Beiträge: *J. B. Čapek* vergleicht die Psalmendichtungen des Comenius mit den lateinischen und čechischen Psalmenübersetzungen des 16. und 17. Jahrhunderts, sowie mit den englischen von Milton (S. 88—112); über die immerhin interessanten Einzelbemerkungen geht der Verfasser leider nicht hinaus; die Unterschiede, die durch den Stil und die dichterische Tradition der betreffenden Dichter bedingt sind, beachtet er nicht; die polnischen Übersetzungen sind außer acht gelassen, obwohl sie gerade in diesem Zusammenhange eine besondere Bedeutung haben. — Der „theologische Vergleich“ des ‚Labyrinth‘ des Comenius mit dem „Bunyans Pilgrims Progreß“ von *Th. B. L. Balcar* (S. 113—125) vermag meinen Eindruck, daß die beiden Werke miteinander nichts zu tun haben, nicht zu überwinden.

Die Philosophie ist durch einen interessanten Beitrag von *J. Hendrich* über die Logik des Comenius (S. 131—138) vertreten; der Aufsatz, der die seltenste Schrift „Triertium catholicum“ des Comenius benutzt und meines Wissens der erste Versuch über dieses Thema ist, bietet eine schlichte unkommentierte Darstellung der Gedanken des Comenius; daß die logischen Gedanken des Comenius außerhalb der Hauptentwicklungslinie der modernen Logik stehen, kann ich nicht anerkennen; die Verwandtschaft mit Lullus, auf die der Verfasser hinweist, stellt

Comenius gerade in die Reihe der Vorgänger der mathematischen Logik im 17. Jahrhundert und macht seine Gedanken mindestens in der historischen Perspektive durchaus beachtenswert; geschichtlich ist auch eine Reihe weiterer Momente in der Logik des Comenius interessant, so daß ich der Geringschätzung dieser Logik durch Hendrich keinesfalls beistimmen kann. — Der englische Comeniologe *R. Fitzgibbon Young* teilt Einzelheiten über die Mitglieder des englischen „Invisible college“ und über den Oxforder Philosophen „Georgius Ritchel Bohemus“ (S. 126—131) mit, von dem die Broschüre des Verfassers „A Bohemian philosopher at Oxford in the 17th century“ (London 1925) handelte.

Die beiden theologsichen Beiträge tragen einen allgemeineren Charakter: *F. Hrejsa* versucht Comenius „von der religiösen Seite aus“ zu sehen (S. 138—149); zu betonen wäre, daß Comenius in vieler Hinsicht als ein Vertreter des „Vorpietismus“ zu werten ist, der z. T. auf die Pietisten Spener, A. Fritsch, Th. Spitzel, A. H. Francke usf.) direkt eingewirkt hat. — *J. B. Souček* macht kurze Bemerkungen zu dem Programm der Kircheneinigung des Comenius (S. 149—158).

*J. Volf* (†) erzählt die Geschichte des Ankaufs der Lissaer Comeniana für Prag (S. 158—183). Der bekannte Kirchenhistoriker Mährens, *F. Hrubý*, teilt einige für das religiöse Leben Mährens im 17. Jahrhundert interessante Briefe Jacob Petrozelins aus den Jahren 1617—1620 (S. 183—193) mit; dieser Beitrag nimmt keinen unmittelbaren Bezug auf Comenius.

Das reichhaltige Heft bietet eine mannigfache Bereicherung der Comeniusforschung.

Die Jenaer theologische Doktordissertation von *Arnold Schleiff* handelt von der Kritik, die im 17. Jahrhundert am Protestantismus von Protestanten geübt wurde; sie erfolgte von vier Seiten: von der lutherischen Orthodoxie selbst, von dem sogenannten Synkretismus, von der Pansophie und von dem Spiritualismus. Die Arbeit bringt eine reiche Sammlung von Zitaten zu ihrem Thema; für Comenius ist die interessante Arbeit insoweit von Bedeutung, als der Verfasser Comenius als einen Vertreter der „pansophischen Kritik“ des Protestantismus behandelt und auf seine Rolle für die „spiritualistische Kritik“ hinweist. Der Kontext, in welchem Comenius steht, wird auf diese Weise gezeigt, und die Comeniusforschung kann die Arbeit Schleiffs als eine Fundgrube der „Paralleltexte“ zu denen des Comenius benutzen. Noch wichtiger wäre es aber, daß die Comeniologen neben den vom Verfasser benutzten lateinischen Schriften des Comenius, zur Beleuchtung desselben Themas, seine čechischen Schriften heranziehen, vor allem „Labyrinth“ und noch mehr den „Haggaeus redivivus“; hätte der Verfasser den „Haggaeus“ benutzt, müßte er Comenius eine viel zentralere Stelle in seiner Arbeit zuweisen; der „Haggaeus“ bildet, wie übrigens schon *J. Th. Müller* hervorgehoben hat, einen unmittelbaren Übergang zum Pietismus; der „Haggaeus“ blieb allerdings völlig verschollen; der Verfasser beachtet aber bei der Behandlung der „spiritualistischen Kritik“ eine andere Schrift des Comenius, die er kennt und die einen entscheidenden Einfluß vor allem auf Q. Kuhlmann, aber auch auf eine Reihe weiterer Vertreter der spiritualistischen Kritik ausgeübt hat, „Lux e tenebris“ (deutsche Übersetzungen der einzelnen Teile noch im 18. Jahrhundert!) nicht genügend; jedenfalls muß hier die Comeniusforschung die Arbeit fortsetzen. Die Bedeutung des Buches von *Schleiff* für die Comeniusforschung besteht vor allem darin, daß hier an Hand des meist unbekannten Stoffes gezeigt wird, mit welchen Geistesrichtungen und Kräften seines Jahrhunderts Comenius verbunden war.

Halle a. d. Saale. *Dm. Čyževśkyj.*

## Zur čechischen Barockdichtung.

1. *Václav Černý:* Esej o básnickém baroku. Prag 1937, 146 S.
2. *Friedrich Bridel:* Slavíček vánoční. Herausgegeben von *V. Bitnar.* Prag 1937, 78 u. 4 unnum. S.
3. *Antonin Dvořák von Bor:* Divotvorné vítězství nad smrtí. 1743. Herausgegeben von *J. Vašica.* Prag 1938, 70 S.
4. *Josef Vašica:* České literární baroko. Prag 1938, 8 unnum. u. 352 S.

Das kleine Buch von *V. Černý* (1) ist sicherlich aus dem Bedürfnis heraus entstanden, die čechische Barockdichtung, die seit einigen Jahren das Interesse der Literaturhistoriker auf sich zieht, im Zusammenhange mit der Barockdichtung der anderen Völker zu sehen. Der Versuch ist geistesgeschichtlich orientiert und zeigt die Barockdichtung — vor allem der romanischen Völker — vorwiegend von der inhaltlichen Seite — in der engen Verbindung mit der Frömmigkeit des Barockzeitalters. Ohne den Leser durch allzu viele Namen und Tatsachen zu ermüden, schildert der Verfasser an Hand der gut gewählten Zitate den Geist der Barockdichtung, wobei der Gegensatz zwischen Barock und Renaissance besonders hervorgehoben wird. Es werden dann kurze Charakteristiken eines katholischen (Tasso) und eines protestantischen (Milton) Barockdichters geboten und dann die Entwicklung der religiösen und der weltlichen Barockdichtung skizziert. Nur ganz zum Schluß wendet sich der Verfasser den Ausdrucksmitteln der Barockdichtung zu. Ich habe die Überzeugung, daß man von der Form der Barockdichtung aus vielfach erst den Zugang zu der spezifischen Geistigkeit dieser Dichtung erreichen kann (vgl. die Rolle des hyperbolischen Ausdrucks oder der Antithetik, — für die Antithetik fand bezeichnenderweise der Verfasser Platz nur auf den letzten paar Seiten seines Buches! Natürlich hat die Barockdichtung die Antithetik nicht erst erfunden, deswegen hört aber das Spiel der Gegensätze nicht auf, der Grundzug der Barockdichtung zu sein). Diese Vernachlässigung der formalen Seite hat wahrscheinlich den Verfasser dazu verführt, die höchsten formellen Leistungen der Barockdichtung als „Verfallserscheinungen" zu betrachten (der spanische „Gongorismus", der italienische „Marinismus", die zweite schlesische Schule in Deutschland usf.). Die scharfe Ablehnung dieser sehr typischen und kennzeichnenden Richtungen der Barockdichtung ist ein großer Mangel des Buches. Der Verfasser ist bei der Umwertung der Barockdichtung nicht radikal genug und kann daher den slavischen Leser, dem der Stoff oft nur aus den Zitaten und Analysen des Verfassers zugänglich sein wird, in manchem irreführen. Trotzdem ist das Buch durchaus lesenswert und kann als eine Einleitung zu jedem Studium der slavischen Barockdichtung empfohlen werden.

Zwei Neudrucke von Werken der čechischen Barockliteratur sind zu verzeichnen. *V. Bitnar,* der sich um die Erforschung der čechischen Barockdichtung schon großes Verdienst erworben hat, besorgte den bibliophilen Neudruck der „Nachtigall" des hl. Bonaventura (2); der lateinische Originaltext ist parallel mit der čechischen Übersetzung abgedruckt, die der bedeutendste Dichter des čechischen Barock, *Fr. Bridel,* 1658 veröffentlicht hat. Ein Nachwort des Herausgebers ist dem Neudruck beigegeben. Die Bearbeitung desselben Werkes Bonaventuras von *Jacob Balde* (1638) hat die Übersetzung Bridels nicht beeinflußt.

*J. Vašica* veröffentlicht — gleichfalls in einer bibliophilen Ausstattung — eine Predigt des vergessenen čechischen Predigers *Ant. Dvořák von Bor* „Der wunderbare Sieg über den Tod" aus dem Jahre 1743 (3). Die Predigt gehört nicht zu den „volkstümlichen" Predigten des Barock, in der Art der Predigten von Abraham a Sta Clara, Prokop von Templin oder der čechischen Prediger Bilovský und de Waldt, sondern zu den prunkvollen deklamatorischen Leistungen (vgl. den

Moskauer Simeon Polockij), ist voll von überspitzten Metaphern, auserlesenen Figuren, kühnen Neologismen, geistreichen Wortspielen usf. Das Geleitwort bringt die biographischen Daten über den vergessenen Schriftsteller und die literaturgeschichtliche Wertung seines homiletischen Werkes.

Die größte Bedeutung für die weitere Erforschung nicht nur der čechischen, sondern der slavischen Barockdichtung überhaupt, hat das Buch von *J. Vašica* (4), in welchem der Verfasser seine seit 1930 erschienenen Studien über die čechische Barockliteratur vereinigt und durch einige neue Kapitel ergänzt hat (vgl. meine Berichte in der „Zeitschrift f. slavische Philologie", XI, 1934, 426 ff., XII, 1935, 183 ff., XV, 1938, 140 ff.). Das Buch behandelt nur die katholische Literatur, und selbst da wird es durch manche andere Arbeit ergänzt werden können (vgl. z. B. über den bedeutenden Dichter und Komponisten des čechischen Barock, *Adam Michna von Otradovic*, das Buch *V. Bitnars* „O českém baroku slovesném", Prag 1932 [erschien 1934]). Die Bedeutung des Buches liegt aber, abgesehen von den zahlreichen „Entdeckungen", die aus den früheren Arbeiten des Verfassers bekannt sind, und die er hier in einer geschlossenen Reihe vorführt, in den grundsätzlichen Analysen und Bemerkungen, die nicht nur vielfach eine neue Beleuchtung der čechischen (wie der slavischen überhaupt) Barockdichtung ermöglichen, sondern auch zu einer Umgestaltung des Schemas der čechischen Literatur- (vielleicht auch der Kultur-)Geschichte führen müssen.

Das Buch zerfällt in drei Teile, welche der Versdichtung, der „Asketik" und der Homiletik gewidmet sind. Im Gegensatz zu der polnischen, ja selbst zu der ostslavischen, ist die bis jetzt bekannte čechische Barockliteratur fast ausschließlich geistliche Literatur. Unter den Versdichtern werden besonders *Bridel*, *Kořinek* und *Kadlinský* (der Übersetzer der „Trutznachtigall" von *Fr. von Spee*), ein Todestanz-Gedicht (1720) und die čechischen Übersetzungen des Liedes „Der grimmige Tod mit seinem Pfeil" beachtet. Neben der Charakteristik der sprachlichen und dichterischen Eigenschaften der čechischen Versdichtung der Barockzeit (oft hohes formelles Können, Verbindungen mit der deutschen, aber ebenso mit der romanischen und lateinischen Barockdichtung; kein sprachlicher Verfall, wie man bis jetzt gewöhnlich behauptet hat), sind hier die Seiten über die čechische Legende des hl. Ivan besonders beachtenswert (vgl. meine Bemerkungen im „Kyrios" 1938, III, 1/2, S. 137 f., und „Zeitschrift f. slav. Philol." XV, S. 141 ff.). Besonders viel Neues bringen die beiden weiteren Teile des Buches. Abgesehen davon, daß die Analyse der čechischen Prosa die Schlußfolgerungen, die der Verfasser aus der Untersuchung der Sprache und des Stils der čechischen Versdichtung gezogen hat, durchaus bestätigt, finden wir hier einige grundsätzliche Probleme erörtert, die auch für die Erforschung der Barockdichtung anderer slavischer Völker von großer Bedeutung sind. Besonders möchte ich darauf hinweisen, daß die Analyse der Übersetzungen (der Verfasser behandelt die čechischen Übersetzungen von *Jeremias Drexel[ius]*) in dieser vernachlässigten Schrifttumart sehr viel Originelles (da die Übersetzungen jener Zeit immer Überarbeitungen sind) entdeckt; wichtig sind die Hinweise auf die dichterischen Qualitäten der von der Literaturgeschichte kaum beachteten Gebetbücher (vgl. dazu *P. Althaus:* Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur, 1927). Besonders interessant sind die Beiträge des Verfassers zur Geschichte der čechischen Homiletik. Grundsätzlich wichtig ist hier die Unterscheidung der verschiedenen Stile der Predigtliteratur (die „volkstümliche" und die prunkvolle Predigt — vgl. dazu *B. Gaudeau:* Les prêcheurs burlesques en Espagne au 18. siècle. P. 1891); diese Unterscheidung der einzelnen Arten innerhalb des „Barockstils" kann von großem Nutzen für die Erforschung der Ostslavischen Predigt sein. Sehr anregend sind die Ausführungen über die „literarische Seite der Predigt" (vgl. neuerdings das Buch von *P. M. Neumayr* „Die Schriftpredigt im Barock", Paderborn 1938).

Für die čechische Kultur- und Kirchengeschichte sind mannigfaltige „Verteidigungen" der slavischen (in concreto der čechischen) Sprache interessant, die vom Verfasser in den Werken der Barockprediger entdeckt worden sind, und die neben den bekannten Äußerungen *B. Balbíns* gestellt werden dürfen. Auch sonst findet man fast auf jeder Seite des Buches und im umfangreichen wissenschaftlichen Apparat (265—337), der, um den „ästhetischen" Eindruck des Werkes nicht zu stören, am Schlusse des Buches untergebracht ist, zahlreiche Hinweise, Anregungen, Entdeckungen, die alle nicht nur für die čechische, sondern, wie mehrfach hervorgehoben, für die slavische Literaturgeschichte überhaupt von Bedeutung sind. Manches mag auch einem deutschen Literaturhistoriker zur Beachtung empfohlen werden: so z. B. alle Hinweise auf die Beziehungen der čechischen und der deutschen Barockliteratur, so auch einige allgemeine Feststellungen des Verfassers, der an dem slavischen Stoff der allgemeinen Literaturgeschichte bekannten Sachverhalte wieder einmal bestätigen konnte: so etwa die Tatsache, daß es eine „Wahlverwandtschaft" zwischen dem dichterischen Barock und der Romantik gibt (vgl. dazu *meine* Bemerkungen in der „Zeitschrift f. slav. Philologie", XV, 154 f., und das interessante Buch von *J. Krzyżanowski* „Od średniowiecza do baroku", Warschau 1938, S. 7—54).

Am wichtigsten ist aber wohl die Feststellung, daß die čechische Literatur des 17. bis 18. Jahrhunderts nicht nur als die p r o t e s t a n t i s c h e Exulanten-Literatur lebte, daß es vielmehr reiche und dichterisch wertvolle k a t h o l i s c h e Literatur gab. Daß diese Literatur von der geistes- und kirchengeschichtlichen Forschung beachtet werden muß, ist jetzt selbstverständlich. Daß das Bild des čechischen Geisteslebens im 17. bis 18. Jahrhundert dabei ganz anders als bis jetzt ausfallen wird, wird die unmittelbare Folge davon sein.

Das Buch möchte man nicht nur einem Fachgelehrten, sondern einem jeden Literaturliebhaber empfehlen! Die Neudrucke der čechischen Barockdichtung (verzeichnet in *meinen* zit. Berichten) ermöglichen jetzt die unmittelbare Bekanntschaft mit dieser wertvollen Seite der slavischen Literaturgeschichte.

Halle a. d. Saale. *Dm. Čyževśkyj.*

**Coriolan Petranu: L'Art Roumain de Transylvanie.** Vol. I. Texte. Bukarest 1938. 96 S. Staatsverlag.

Vor 1848 hatten die Rumänen in Siebenbürgen kein Recht, in den Städten Kirchen zu erbauen, nur ausnahmsweise wurde ihnen dieses, z. B. 1774, in Făgăras und 1801 in Cluj, gestattet. Auch die Teilnahme an Kunstverbänden war ihnen lange untersagt. Aus dieser Sachlage heraus erklärt es sich, daß das Schwergewicht der rumänischen Kunst in Siebenbürgen auf dem Gebiete der Bauernkunst liegt, daß der Holzbau überwiegt und die Goldschmiedekunst nur geringe Blüten treibt. In der rumänischen Architektur Siebenbürgens lassen sich die byzantinisch-rumänischen, die von der westeuropäischen Kunst beeinflußten und die rein osteuropäischen Formen unterscheiden. Am häufigsten sind die Holzkirchen vertreten, von denen 1933 noch 1274 vorhanden waren. Das Interesse an diesen im byzantinisch-rumänischen Stil erbauten Kirchen ist in der Gegenwart so groß, daß man verschiedene in die Städte, z. B. nach Bukarest, Beius, Sinaia, verlegt hat. Diese aus Holz erbauten Gotteshäuser sind wirkliche Kunstwerke in der Klarheit der Konstruktion und der Ausgestaltung der äußeren und inneren Verzierungen und Einrichtungen. Sie reichen bis in das 14. Jahrhundert zurück. Ein großer Teil der rumänischen Kirchen in Siebenbürgen, auch der aus Stein erbauten, ist häufig im Innern und vielfach auch außen im byzantinisch-rumänischen Stil mit biblischen Szenen und Figuren bemalt, die der Besserung und Belehrung des Volkes zu dienen bestimmt sind. Sie lassen sich nicht immer genau datieren, reichen jedoch wahrscheinlich bis in das 14. Jahrhundert zurück,

während die ältesten Tafelgemälde aus dem 16. Jahrhundert stammen. Seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts entwickelt sich auch die Hinterglasmalerei, vor allem im Dorfe Nicula und in der Nähe des Klosters Vad. Neben den berufsmäßigen Künstlern waren auch Priester und Bauern als Maler tätig. Verhältnismäßig gut ausgestattet wurden die rumänischen Kirchen mit gottesdienstlichen Geräten, die entweder von Goldschmieden oder von Bauern geschaffen wurden. Diese erlernten auch die Kunst des Holzschnittes, durch den von Mönchen die gedruckten geistlichen Schriften verziert wurden, wobei Hăjdate den Ausgangspunkt bildete. In geringer Anzahl haben sich auch Handschriften und Miniaturen erhalten.

In der neueren rumänischen Kirchenkunst Siebenbürgens beginnen seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts westeuropäische Einflüsse die Oberhand zu gewinnen. Am reinsten erhielt sich der traditionelle Stil in der Architektur der Gebirgsstädte, wie man es an der Friedhofskapelle von 1874 und der Kirche zur Himmelfahrt Mariä von 1895 in Brasov-Kronstadt beobachten kann. In den Bauten anderer Künstler, z. B. von Cäsar Poppovits, geb. 1876, einem Schüler von C. König und Otto Wagner in Wien, der 1907 die rumänische Kapelle in der österreichischen Hauptstadt erbaute, lassen sich Anregungen durch die abendländische Kunst erkennen. Der byzantinische Stil wird wieder bewußt durch Stephan Stephanescu in der Krönungskathedrale von Alba Julia aufgenommen, und auch in dem von Georg Cristinel erbauten Klausenburger Dom bemerkt man die Anlehnung an die Überlieferung. Im allgemeinen übertreffen die in den Städten und Dörfern errichteten neuzeitlichen Gotteshäuser an künstlerischer Qualität die vor dem Kriege erbauten Kirchen.

In der Malerei erhielt sich der bäuerliche Stil besonders in der Hinterglasmalerei und dem Holzschnitt, während sonst der akademisch ausgebildete Kunstmaler in den Vordergrund tritt. Bereits Michel Velcelean (gest. 1864), der die Kirchen von Cuptoare, Secul, Câlnic, Doman, Fizeş und Czeriş durch Malerei verschönte, hatte seine Studien in München absolviert. In der nachfolgenden Zeit standen unter dem Einfluß der westeuropäischen Kunst vor allem die Maler Demetrius Turcu, Konstantin Georgescu (gest. 1886), Konstantin Lecca (gest. 1887), C. Pop de Satmar (gest. 1887), Jon Zaicu (gest. 1914), Nikolaus Popescu (1835—1877) und Michael Popp (1827—1892), von denen die beiden letzteren zu großer Bedeutung gelangten. Popescu schuf die Bilder für den Schrein von Pesac und die Fresken von Lugoj. Zu den Hauptwerken Popps, der große Anregungen durch die Stiche nach Werken von Gustav Doré, Rubens und Jan van Luyken erhielt, gehören die Malereien in den Kirchen von Târgu-Jiu und Satulung. Der Forderung nach einem zeitgemäßen nationalen Stil in der religiösen Kunst, wie sie am Anfang des 20. Jahrhunderts durch V. Oniţiu und Miron Cristea erhoben wurde, entsprach Oktavian Smigelschi (1866—1912) durch seine Gemälde für die Kathedrale von Hermannstadt im Jahre 1905. Er wurde der Schöpfer der modernen rumänischen religiösen Malerei in Siebenbürgen und wirkte vorbildlich durch seine Entwürfe für die Kirchen von Blaj-Blasendorf und Rădeşti. Aus der neuesten Zeit sind vor allem die Malereien von Athanasius Demian und Katull Bogdan für die Kathedrale von Klausenburg und Aurel Ciupe für die Kirche Târgu-Mureş zu erwähnen. In der modernen rumänischen Kirchenplastik Siebenbürgens trat besonders Johann Pâslea hervor, der den Schrein für die Kirche von Prundul Bârgaului schuf, und die bäuerlichen Künstler Nestor, Julius und Joseph Busuioc.

In der weltlichen rumänischen Malerei Siebenbürgens überwiegen das Porträt, nationale und religiöse Motive. Unter den älteren Bildnismalern sind Lenényi und Lecca hervorzuheben und unter den neueren Demian, Ciupe und Bogdan. In der nationalen Malerei wirkte das Motiv der Muresanschen Dichtung „Deşteăpta-te Romåne" (Rumäne erwache!) mehrfach anregend,

und große Verbreitung fanden die nationalen rumänischen Darstellungen durch die Lithographien in der Zeitschrift „Familia". Daneben wurden auch mythologische und allegorische Szenen, Landschaften und Akte von den rumänischen Malern in Siebenbürgen dargestellt. Auf graphischem Gebiet traten Georg Alexander Mateiu und der Holzschneider G. Russu hervor. Als Bildhauer waren Trajan Muresan, Alexander Liuba, Cornel Medra und Jean Mezei tätig, der in Verbindung mit dem Grafen Adam Bánfi Möbel in allen Stilarten schnitzte.

Nach dem Weltkriege läßt sich in jeder Hinsicht eine Bereicherung der rumänischen Kunst in Siebenbürgen feststellen. Die Kunstsammlung Cioflec wurde der Universität in Klausenburg übereignet, und hier und an anderen Orten wurden Museen rumänischer Kunst eingerichtet. Im Jahre 1926 gründete man in Klausenburg eine Akademie der bildenden Künste, und es wurden gründliche Untersuchungen über die rumänische Kunst in Siebenbürgen veröffentlicht. Die Tätigkeit der rumänischen Künstler in Siebenbürgen wurde immer umfangreicher. Vor allem setzte eine rege Bautätigkeit ein. Georg Cristinel, Victor J. Vlad, Viktor Smigelschi, L. Bohatiel, F. Negrutin und andere Architekten errichteten eine Reihe monumentaler Gebäude im rumänischen und modernen Stil. Ebenso wurden zahlreiche künstlerisch beachtenswerte Bildhauerwerke ausgeführt, und von der erfreulichen Weiterentwicklung der rumänischen Malerei konnte man in zahlreichen Ausstellungen eine Anschauung erhalten.

Die rumänische Bauernkunst in Siebenbürgen zeigt große Übereinstimmung mit der des übrigen Königreichs. In der Ebene findet sich noch der Fachwerkbau der Steinzeit und im Gebirge der Blockhausbau. In einzelnen Dörfern des Bezirks von Turda zeigen sie ein Stockwerk mit offener Galerie, die sich entweder ringsherum oder nur an den Langseiten hinzieht, während sie an anderen Orten nur das Erdgeschoß mit offener Loggia an einer Längsseite umschließen. Meistens sind die Arkaden, Galerien, Pfeiler und Türen, vor allem das Hofportal, mit Schnitzerei verziert. Durch Malerei oder Bildhauerarbeit reich geschmückte Kreuze finden sich auf den Kirchhöfen oder an den Landstraßen. Das aus ein bis drei Zimmern bestehende Innere des Hauses zeigt einen anheimelnden Charakter durch die Malereien an Wänden und Möbeln. Reich geschnitzt sind die Spinnrocken, Flöten, Kästen und Wirtschaftsgegenstände. Als Ornamente finden sich häufig Kreise, Sterne, Wellenlinien, Dreiecke, Ellipsen und andere geometrische Formen. Von großer Erfindungsgabe und Handfertigkeit zeugen die Holzschnitzereien im Bezirk von Hunedoara. Die selbstangefertigte Kleidung der Siebenbürger Rumänen, deren Hauptteil das Hemd bildet, wird in gleicher Weise an Wochen- und Festtagen getragen. Ärmel, Brust- und Schulterteil, Gürtel und Schürzen sind mit Stickerei geschmückt. Im Winter ziehen die Bauern Westen, Tuch- oder Pelzmäntel an. Den Kopf bedecken die Frauen mit leinenen Tüchern oder Mützen, die gleichfalls mit Stickerei verziert sind. Zu der männlichen Kleidung gehören außerdem Hosen, Sandalen oder Stiefel und Pelzmützen. In den Farben und im Schnitt zeigt die Tracht in den einzelnen Gegenden verschiedene Unterschiede. Mit Fleiß und Geschick schmückt die rumänische Bäuerin auch Kleidung, Decken und Wäsche mit geschmackvollen Stickereien.

Die rumänische Kunst in Siebenbürgen hat in jeder Hinsicht einen großen Einfluß ausgeübt auf das Schaffen der übrigen Bewohner des Landes und der angrenzenden Gebiete, und sie spielt daher in der Kunstgeschichte Siebenbürgens eine bedeutende Rolle. Es ist das Verdienst *Coriolan Petranus*, den Wert der rumänischen Kunst Siebenbürgens im Unterschied zur sächsischen und ungarischen Kultur erschöpfend dargelegt zu haben. (Ein beachtlicher Aufsatz *Petranus'* über „Die alte kirchliche Kunst der Rumänen" erschien bereits 1936 im Kyrios I, 4, S. 363—380.)

Berlin. *Charlotte Steinbrucker.*

# Notizen.

## Die Glaubenskonferenz der Kirchen in Edinburg 1937.

Die Weltkonferenz für „Glaube und Verfassung“ tagte in Edinburg vom 3. bis zum 18. August 1937. Es war dies die zweite Weltkonferenz (die erste fand 1927 in Lausanne statt) der Kirchen für Fragen des christlichen Glaubens und der inneren Verfassung der Kirche.

Anwesend waren 414 Vertreter der Kirchen, die im Namen von 122 christlichen Lokalkirchen aus 43 verschiedenen Ländern erschienen waren. Die Römisch-Katholische Kirche war offiziell nicht vertreten, wohl aber waren einige unoffizielle katholische Beobachter zur Konferenz entsandt. Selbstverständlich konnte auch die von den Bolschewiken gemarterte Russische Kirche nicht anwesend sein. Auch die rumänische und die serbische orthodoxe Kirche, sowie die deutsch-evangelische Kirche waren nicht vertreten.

Die Themen, die der Edinburger Konferenz zur Beratung vorgelegt wurden, waren zu umfangreich, um alle in gleichmäßiger Weise durchgearbeitet zu werden. Behandelt wurden folgende Glaubensprobleme: 1. „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus“ („The Grace of our Lord Jesus Christ“), 2. „Die Kirche Christi und das Wort“ („The Church of Christ and the Word of God“), 3. „Amt und Sakrament“ („Ministry and Sacraments“), 4. „Die Gemeinschaft der Heiligen“ („The Communion of Saints“), und als Ergänzung die Frage nach praktischen Wegen und Möglichkeiten, die eine Vereinigung, eine Annäherung („Interkommunion“), oder nur eine begrenzte Zusammenarbeit der Kirchen auf dem Gebiete des Glaubens und der gemeinsamen Gottesverehrung erleichtern oder vorbereiten könnten. Die einzelnen Kreise waren in besonderen theologischen Vorbereitungskommissionen im Laufe der vorangehenden Jahre eingehend erörtert worden. Die Edinburger Konferenz war entsprechend diesen Fragenkomplexen in vier Sektionen eingeteilt.

Als besonders bedeutsam haben sich die Arbeiten der I. Sektion („The Grace of our Lord Jesus Christ“) erwiesen. In den schwierigen Fragen, die mit der Gnadenlehre verbunden sind, kam man unerwarteterweise zu einer tiefgehenden, grundsätzlichen Übereinstimmung. Die Vertreter der Ostkirche betonten das Dynamische, das Aktive, das Kämpferische in dem Prozeß der inneren Erneuerung und Heiligung des Menschen durch die Gnade Gottes. Die Gnade Gottes will nicht mit passiven Puppen zu tun haben, sondern sie fordert den Menschen auf und spornt ihn an zu einem Höchstmaß geistiger Aktivität, zu einem moralischen Kampf durch Gottes Kraft, sie hebt ihn empor zum aktiven Mitgekreuzigtwerden mit Christus, zur wirklichen organischen Teilnahme an dessen Tode und an dessen neuem auferstandenem Leben. Aber dies alles ist freie Gabe der Gnade, der Mensch hat keine Verdienste Gott gegenüber, er ist und bleibt ein Sünder vor Gott, obgleich es tatsächlich schon hier auf Erden einen Prozeß der Heiligung gibt und die Gnade schon jetzt im Menschen wirkt und die Heiligung bereits begonnen hat. Aber dies bleibt eine Gabe Gottes. Der Beginn der Heiligung ist da, die Gnade ist da, aber der Mensch besitzt sie nicht: sie ist und bleibt Gottes Eigentum, die dem Menschen bloß geliehen ist von Gott, die immer wieder von neuem geschenkt wird. Wenn der Mensch sich ein-

bildet, er besitze sie aus eigenem Rechte, dann hat er sie schon verloren. Es wurde mit ganzer Wucht und Kraft von verschiedensten Seiten diese grundlegende Paradoxie des Gnadenlebens immer von neuem hervorgehoben — höchste Aktivität des Menschen, der von der Gnade erfaßt und erneuert wird, tatsächliches aktives Mitgekreuzigtsein mit Christus ... und kein Verdienst, sondern Gottes Gabe, keine Sicherheit des Menschen, kein Recht, kein Anspruch des Menschen Gott gegenüber. Auf der höchsten Stufe des Heiligungsprozesses bleibt der Mensch Sünder vor Gott, lebt er nur aus der Gnade Gottes. In der Anerkennung und der nachdrücklichsten Betonung dieser Paradoxie des Gnadenlebens, die aber geistige Realität ist, trat eine wunderbar innerste Verständigung, eine organische, grundsätzliche Übereinstimmung zutage, die nicht auf Überbrückungsformeln fußte, sondern grundsätzlich und wesenhaft war, da sie auf der Lehre und der Erfahrung des Paulus beruhte von unserer Teilnahme — durch die Gnade — an dem Tode und dem erhöhten Leben des Herrn. Diese Übereinstimmung wurde ausdrücklich hervorgehoben, einerseits von den Vertretern der reformatorischen Frömmigkeit — besonders den skandinavischen Lutheranern: Professor Nygren (der überhaupt eine geistig leitende Rolle gespielt hat) aus Lund, Dr. Sandegren aus Stockholm, Bischof Lehtonen aus Finnland, Professor Nörregaard aus Kopenhagen, auch dem französischen Lutheraner Professor Jundt und dem schottischen Presbyterianer Professor Manson von der Edinburger Universität u. a. — und andererseits von den Vertretern der Orthodoxen Kirche des Ostens (die Orthodoxe Kirche war in dieser Sektion durch den Bulgaren — Metropolit Stephan von Sofia, einen griechischen Archimandriten — Athenagoras aus Nord-Amerika und mich vertreten).

Die Ergebnisse der Arbeit der I. Sektion waren besonders befriedigend.

Hier bringe ich einige Auszüge aus den gemeinsamen Feststellungen der ersten Sektion:

> „... Man's salvation and welfare have their source in God alone, who is moved to His gracious activity towards man not by any merit on man's part, but solely by His free, out-going love ...
>
> Justification and Sanctification are two inseparable aspects of God's gracious action in dealing with sinful man ...
>
> Sanctification is the work of God, whereby through the Holy Spirit He continually renews us and the whole Church, delivering us from the power of sin, giving us increase in holiness, and transforming us into the likeness of His Son through participation in His death and in His risen life. This renewal, inspiring us to continual spiritual activity and conflict with evil remains throughout the gift of God. Whatever our growth in holiness may be, our fellowship with God is always based upon God's forgiving grace ..."

Und zum Schluß:

> „... Our salvation is the gift of God and the fruit of His grace. It is not based on the merit of man, but has its root and foundation in the forgiveness which God in His grace grants to the sinner whom He receives to sanctify him. We do not, however, hold that the action of Divine grace over-rides human freedom and responsibility; rather, it is only as response is made by faith to Divine grace that true freedom is achieved ..."

Diese gemeinsamen Feststellungen sind von der Sektion einstimmig, im Gefühl einer wesenhaften Einheit und in tiefer Dankbarkeit darüber, angenommen worden.

> „With deep thankfulness to God for the spirit of unity, which by His gracious blessing upon us has guided and controlled all our discussions,

we agree on the following statement and recognize, that there is in connection with the subject committed to our Section no ground for maintaining division between Churches."

Die Lehre von dem Wesen und der Wirkung der Gnade Gottes und von ihrem Verhältnis zur menschlichen Persönlichkeit braucht dementsprechend kein weiterer Grund für eine Kirchenspaltung zu sein, insofern die auf der Konferenz vertretenen Kirchen in Frage kommen. Das ist ein Ergebnis von ganz großer Bedeutsamkeit und ist als solches auch von der Gesamtkonferenz anerkannt worden.

Die Arbeit der II. Sektion („Kirche und Wort Gottes") war ebenfalls religiös fruchtbar und ergebnisreich, nur ist ihr Bericht etwas langatmig geraten.

Am wenigsten befriedigend ist die Arbeit der Sektion III („Amt und Sakrament") — übrigens der schwierigsten Sektion — ausgefallen. Dies erklärt sich teilweise aus der etwas äußeren Art, in welcher dieses für die christlichen Kirchen so wichtige Thema behandelt wurde. Es wurde nicht in erster Linie z. B. das Wesen des Abendmahls und seine religiöse Bedeutung ins Auge gefaßt (was sehr fruchtbar und lehrreich sein konnte), sondern vorwiegend wurden die äußeren kanonischen Bedingungen seiner Gültigkeit besprochen, worin ja die nicht-protestantischen und die protestantischen Kirchen sich besonders stark unterscheiden. Auch scheint der Ton der Auseinandersetzungen hier bisweilen allzu scharf gewesen zu sein und dabei nicht so sehr auf das Positiv-Aufbauende, als auf das Polemisch-Kämpferische abgestimmt.

Nicht ohne eine gewisse Öde war die Durchpeitschung des endgültigen Wortlautes der Sektionsberichte, wobei sogar während der Plenarsitzungen der zwei vorletzten Tage der Konferenz stilistische Änderungen geprüft wurden. Dagegen gestalteten sich die Abschlußsitzung und die Abschlußfeier (in der Hauptkirche Edinburgs — St. Gile's Cathedral) feierlich und schön. Sie gipfelten in einem gemeinsamen Bekenntnis zu dem Einen Herrn und Haupt — Christus, und zu der Einheit in Ihm: „Affirmation of Unity", das laut vom Erzbischof von York vorgelesen wurde.

Der Gesamteindruck von der Konferenz muß als würdig und im ganzen durchaus nicht unbefriedigend bezeichnet werden. Aber eins ist dabei noch einmal besonders klar geworden: Konferenzen und Tagungen können nicht der Hauptweg sein, um zur Einigung der Christlichen Kirchen zu gelangen. Sondern gemeinsames Wachstum auf dem uns alle verbindenden Grund des Evangeliums in die uns gemeinsam ergreifende und gemeinsam verwandelnde übermächtige Realität des Göttlichen Geistes hinein: Dies ist der Weg. Bis wir alle „getränkt sind von demselben Geiste" (I. Kor., 12, 13).

Über die kirchenpolitische Bedeutung der Edinburger Konferenz vgl. auch *Hans Koch*, Die orthodoxe Kirche des Ostens im Jahre 1937, Osteuropa, Juli 1938, dort auch (S. 678 ff.) weiteres Schrifttum. (Anm. des Herausgebers.)

Königsberg (Pr). *Nikolaus v. Arseniew.*

Verantwortlich für den redaktionellen Teil: Professor Dr. Dr. Hans Koch, Breslau; für Anzeigen: Erich Werner, Königsberg (Pr). I. v. W. g. Pl. 1. Verlag: Ost-Europa-Verlag, G. m. b. H., Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Straße 6/8, Fernsprecher: Sammelnummer 34422. Druck: Otto v. Mauderode, Tilsit. / Printed in Germany.